

Estado Plurinacional de Bolivia
MINISTERIO DE LA PRESIDENCIA
COMPONENTE DE TRANSVERSALIZACIÓN DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Derechos políticos y territoriales en ayllus del Norte de Potosí

SUMA UTJAÑA

WILFREDO CAMACHO ROJAS
JUANA ESCOBAR OTAZO

Derechos políticos y territoriales en ayllus del Norte de Potosí

Suma Utjaña

Derechos políticos y territoriales en ayllus del Norte de Potosí

Suma Utjaña

Investigador
Wilfredo Camacho Rojas

Asistente de investigación
Juana Escobar Otazo





Potosí, 2009

Esta investigación y su publicación forman parte de la convocatoria nacional "Derechos de los pueblos indígenas y originarios de Bolivia", impulsada por el Ministerio de la Presidencia, a través del Componente de Transversalización de Derechos de los Pueblos Indígenas, y con el apoyo del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).

Camacho Rojas, Wilfredo
Derechos políticos y territoriales en ayllus del Norte de Potosí: Suma Utjaña / Wilfredo Camacho Rojas; Juana Escobar Otazo. Potosí: Ministerio de la Presidencia. Componente de Transversalización de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2009.
xix ; 159p. ; cuads.; maps.; fots.: 23 cm. -- (Serie Investigaciones Coeditadas)

D.L. :
ISBN: : Encuadernado

DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS / DERECHOS POLÍTICOS Y TERRITORIALES / DERECHOS INDÍGENAS / PUEBLOS INDÍGENAS / AYLLUS / LEGISLACIÓN / SISTEMA JURÍDICO INDÍGENA / DERECHO INDÍGENA ORIGINARIO / TIERRA – TERRITORIO / IDENTIDAD CULTURAL / AUTORIDADES ORIGINARIAS / TCO´s / TENENCIA DE LA TIERRA / DISCRIMINACIÓN / EDUCACIÓN / SALUD / MIGRACIÓN / PISOS ECOLÓGICOS / AYLLUS – ORGANIZACIÓN POLÍTICA / AYLLUS – ORGANIZACIÓN TERRITORIAL / KHARACHA / LAYMI-PUKARA / AYMAYA / UNCÍA / NORTE POTOSÍ
1. título 2. serie

Edificio FNDR. Piso 8
Calle Pedro Salazar esquina Andrés Muñoz
Teléfonos: 2117995 - 2118303
Fax: 2121558
La Paz, Bolivia

Edición: Vania Solares Maymura

Diseño gráfico de cubierta: Componente de Transversalización de Derechos de los Pueblos Indígenas

Diagramación: Henrry Carrión Díaz

Impresión:
xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx
xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice

Presentación

Los pueblos indígenas de la amazonia, valles, chaco y altiplano han luchado por preservar su identidad desde la invasión española hasta hace poco, cuando los gobiernos neoliberales reconocieron parcialmente sus derechos a partir de la década de los años 80.

Con el gobierno del Presidente Evo Morales Ayma y con la aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado, los pueblos indígenas originario campesinos son reconocidos en toda su dimensión. Sus derechos se constitucionalizan, revalorizando y reivindicando su identidad y cultura que por muchos siglos fueron condenadas al olvido y la exclusión.

Cabe señalar que este reconocimiento implica además volcar la mirada, y tomar como modelo de vida aquellos valores propios de estos pueblos, como la reciprocidad y complementariedad, aspectos que garantizan el buen vivir, esencia del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia.

Los pueblos indígenas originario campesinos, comienzan ahora a ejercer sus derechos en el plano económico y productivo, al rescatar sus conocimientos ancestrales y proyectarlos hacia una sociedad más justa y equitativa.

Las investigaciones que presentamos a continuación representan una mirada a la estructura de organización económica, política, social y cultural, de acuerdo con la cosmovisión de cada cultura y que tiene lugar en las comunidades, ayllus markas, tentas capitanías y cabildos, que conforman las naciones y pueblos indígenas originario campesinos.

Juan Ramón Quintana
Ministro de la Presidencia

Prólogo

Con profundo respeto y satisfacción escribo el prólogo de la investigación titulada "Derechos políticos y territoriales en ayllus del Norte de Potosí: *Suma Utjaña*", escrita por Wilfredo Camacho Rojas y Juana Escobar Otazo, desde la óptica de la Sociología.

El trabajo se publica en un escenario de profundas transformaciones sociales, políticas y económicas, dinámicas que atraviesa la sociedad boliviana promovidas por el Estado Plurinacional de Bolivia. Los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, sin duda alguna, constituyen uno de los pilares principales en esa revolución dentro del Estado boliviano.

Desde una mirada panorámica, la investigación que presentamos contiene siete capítulos. En el capítulo I, se explican dos nociones que permiten comprender los derechos de los pueblos indígenas, desde la visión positiva del derecho y desde la perspectiva de los ayllus o de los mismos pueblos indígenas. En el capítulo II, se destacan las principales características sociodemográficas de los ayllus Kharacha, Laymi-Puraka, Jukumani y Aymaya, que históricamente corresponden a la Marka o Llajta Chayantakas de la Nación o Suyu Charka, ubicados en el Municipio Uncía, de la Provincia Rafael Bustillo del departamento del Norte de Potosí. En el capítulo III, se enfatiza la descripción de los procesos históricos que datan de los últimos veinte años del siglo pasado, en los que los ayllus, ubicados en la Provincia de Rafael Bustillo, protagonizan un proceso de reconstitución de las estructuras propias a partir de la organización matriz: Federación de Ayllus Indígenas Originarios del Norte de Potosí (FAOI-NP). En el capítulo IV, se desarrolla el tema de los derechos políticos de los ayllus estudiados, derechos que

desde las políticas del Estado han sido marginados, discriminados y desestructurados. En el capítulo V, se expone la realidad de los derechos territoriales, los mismos que también desde la política estatal de titulación de los territorios indígenas como Tierras Comunitarias de Origen (TCO's), han provocado la desestructuración y el debilitamiento en el manejo territorial de los pisos ecológicos. En el capítulo VI, se analiza la denominada "*ch'axwa*", entendida como un conflicto que provoca el desequilibrio entre los miembros de los ayllus. Finalmente, en el capítulo VII, se establece la importancia de la construcción de una cultura de diálogo entre los pueblos indígenas o ayllus con las estructuras del Estado, con miras a garantizar y promover el pleno ejercicio de los derechos políticos y territoriales de los ayllus.

El estudio de los derechos de los pueblos indígenas ha sido planteado desde distintos enfoques, ciencias y disciplinas del saber humano, y es así que en la amplia literatura de éstos, se destacan estudios desde el ámbito de la Sociología, la Antropología Jurídica y Filosofía Política. Al interior de la Ciencia del Derecho, los derechos de los pueblos indígenas que más han sido estudiados, son los que se desarrollaron en la Teoría de Derechos Humanos, Derecho Internacional de los Derechos Humanos, Derecho Internacional Público, Derecho Constitucional y Derecho Internacional Constitucional.

Son considerados derechos propios, aquellos que si bien no están escritos, nacen de la misma realidad, en este caso específico, de los ayllus *Kharacha, Laymi, Puraka y Aymaya*, cuyos derechos se originan de las palabras del idioma propio, de las prácticas y costumbres culturales y en última instancia se fundamentan en su cosmovisión.

En distintas etapas históricas, como resultado de las permanentes luchas, reivindicaciones y movilizaciones de los ayllus junto a otros pueblos indígenas, se ha logrado conseguir el reconocimiento de los derechos por parte de las instancias estatales y como ejemplo están normas como la Ley de Participación Popular, Ley INRA, Código de Procedimiento Penal, Ley de Ministerio Público, Ley del Medio Ambiente y entre otras. Esta forma de reconocimiento de derechos de los indígenas, bajo esquemas de subalternidad y la mentalidad colonial, pueden constituirse en otro grupo de derechos de tipo estatal.

En el ámbito del Derecho Internacional, como una preocupación por promover el respeto y la vigencia de los derechos humanos, contenidos en los diferentes tratados e instrumentos jurídicos, los derechos de los pueblos indígenas han sido contemplados como tema concreto y particular, y como resultado de dicho proceso, actualmente se cuenta con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por Bolivia mediante Ley 1257 del 11 de julio de 1991 y la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, elevada a rango de Ley 3760 del 7 de noviembre de 2007. Estos instrumentos internacionales configuran otro grupo de derechos de los pueblos indígenas.

Como se verá y de manera general, son tres los escenarios que configuran el estudio de los derechos de los pueblos indígenas: el primero, desde los mismos ayllus o pueblos indígenas, a partir de su cosmovisión propia; el segundo, desde el derecho estatal contenido en las diferentes leyes o decretos; y el tercero, desde el orden internacional, a partir de los tratados y otros instrumentos internacionales en materia de derechos humanos. No obstante, su interpretación nunca se debe realizar en forma separada, sino siempre teniendo en cuenta los principios de integralidad, progresividad, extensiva y sistemática.

Con el objetivo de ubicar concretamente los derechos políticos y territoriales de los ayllus o pueblos indígenas, desde el criterio del desarrollo de los pueblos indígenas como una disciplina de saber humano en Bolivia y el artículo 30 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (que refiere a los derechos fundamentales colectivos de las naciones y pueblos indígenas originario campesinos), los derechos de los pueblos indígenas se pueden clasificar en cuatro grupos:

- Los derechos fundamentales colectivos sobre la tierra y territorio, comprende el derecho de acceso y administración de los recursos naturales renovables y no renovables, en el marco de la Constitución y el respeto a la integridad de la soberanía del Estado. De la tierra y el territorio surgen la explicación de la cosmovisión de los pueblos indígenas, por tanto, los derechos sobre el territorio o territoriales se constituyen en el fundamento que origina otros derechos indígenas.

- Los derechos fundamentales colectivos a la identidad cultural, derecho que comprende básicamente el idioma, la vestimenta, costumbres, folclore y conocimientos milenarios sobre diversas materias.
- Los derechos fundamentales colectivos al autodesarrollo, que comprende el derecho a la salud, educación y desarrollo económico de acuerdo a la identidad cultural de los pueblos indígenas.
- Los derechos fundamentales colectivos a la autonomía o autogobierno, que comprende el derecho a la participación política y las funciones de ejercicio de gobierno y al derecho propio, entendida como el derecho a ejercer las funciones jurisdiccionales y de competencia para administrar justicia propia de conformidad a los sistemas jurídicos propios de las naciones y pueblos indígenas.

Una vez presentado los derechos de los pueblos indígenas agrupados en un número de cuatro, de los mismos se pueden extraer los derechos políticos y territoriales de los ayllus o pueblos indígenas.

En la escala de derechos, los territoriales están considerados como los más importantes, a partir de la cosmovisión de los ayllus del Municipio Uncía del Norte de Potosí. El territorio se entiende como el espacio geográfico que abarca el hábitat integral de los indígenas y donde se desarrollan diversas actividades en lo social, cultural, económico, político y jurídico, y que caracterizan la identidad cultural propia. Todas estas prácticas culturales están explicadas y normadas a partir de esa relación dual entre *chacha-warmi* (hombre - mujer) y éstos con la naturaleza.

Entonces, a partir de la ocupación de tierras y la visión cósmica sobre el territorio, se organizan la vida de los ayllus o pueblos indígenas, desde la familia, *sapsis* o comunidades, ayllus y markas, hasta llegar a suyus o naciones.

En el caso de los ayllus del Municipio Uncía del Norte de Potosí, sus tierras están distribuidas por familias, *sapsis* o comunidades y ayllus. Esta región pertenece a una parte del altiplano donde producen

principalmente papa; además, como ayllus de este municipio, ocupan territorios que se encuentran en el Municipio San Pedro de Buena Vista del Norte de Potosí, lugar donde se destaca la producción de maíz. Esta forma de ocupación territorial se conoce como el control de pisos ecológicos.

En concreto, el ejercicio de los derechos territoriales de los ayllus consiste en mantener, conservar y desarrollar la vida de los pueblos indígena originario campesinos, tomando en cuenta la totalidad de sus derechos.

También desde la cosmovisión de los ayllus del Municipio Uncía del Norte de Potosí, los derechos políticos se explican a partir de la organización territorial de los pueblos indígenas; por ejemplo, en las comunidades o *sapsis*, están gobernadas por qhawasiris y jilanqus, y en los ayllus mandan los segundos mayores, además el ejercicio de la autoridades de los ayllus es dual, es decir *chacha* - *warmi* (hombre - mujer) y se sustenta en los principios de *muyu*, turno o rotación.

La política de los ayllus radica en el ejercicio de las funciones de gobierno sobre la base de la jurisdicción territorial, sustentada en los principios de *thakhi* (camino), muyu (turno) o rotación y consenso o democracia participativa.

Con estas palabras presentamos a las y los lectores, el tema de los derechos políticos y territoriales de los ayllus Kharacha, Laymi-Puraka, Jukumani y Aymaya del Municipio Uncía del Norte de Potosí, a tiempo de alentar a quienes han tomado la decisión de dedicarse al estudio de los derechos de los pueblos indígenas desde diferentes ópticas de la ciencia. Esperamos que no tarde mucho tiempo en consolidarse el estudio de los derechos de los pueblos indígenas en una disciplina independiente del saber humano.

Chikiyawu Marka, ciudad de La Paz, octubre de 2009.

Petronilo Flores Condori
Director General del Viceministerio de Justicia Indígena
Originario Campesina del Estado Plurinacional de Bolivia.

Glosario

Ayllu:
Modelo social civilizatorio que da unidad a cuatro elementos fundamentales de la *pacha*: territorio, producción, organización y cosmovisión.

Ch'axwa:
Modo violento de expansión territorial en los ayllus, desbordando los niveles rituales del *tinku*.

Chajras:
Parcelas de tierras productivas.

Jaqicha:
Proceso en el que un individuo se vuelve sujeto del ayllu para ser *jaqi*.

Jaqi:
Sujeto o persona que tiene códigos civilizatorios del ayllu que le permiten ejercer funciones y prácticas en el *thakhi suma utjaña.*

Ch'uq'i poq'uta:
Papa bien producida y madura. Indicador al *thakhi suma utjaña.*

Llullu ch'uq'i:
Papa inmadura, producto de la intervención de abonos químicos y de factores climatológicos.

Mañasus:
Personas negociantes de ganado.

Pacha:
Tierra.

Pachakuti:
Renovación de la *pacha* siguiendo el tiempo cíclico de la cosmovisión del ayllu.

Qachaña:
Proceso de extracción y secado de plantas que sirven como combustibles.

Suma utjaña:
Vivir bien entre el *jaqi* (comuario) y la *pacha* (tierra).

Suma Qamaña:
Término más usado en el altiplano paceño para referirse al vivir bien.

Thakhi:
Camino o fases recorridos por el *jaqi* (comunario), como integrante del ayllu.

Tinku:
Pelea ritual, renovando la complementariedad y las contradicciones entre *Alaxsaya y Manqhasaya.*

Uyus:
Canchas o cercas hechas de piedra de usufructo familiar.

Abreviaturas

AC	Asamblea Constituyente.
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano.
CUAB	Central Única de Ayllus de Bustillo.
CNPV-INE	Censo Nacional de Población y Vivienda, Instituto Nacional de Estadísticas.
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.
EVESS Kallpa	Equipo de Viajeros en Educación Social y Salud Kallpa.
EGTK	Ejército Guerrillero Tupác Katari.
FASOR	Federación de Ayllus del Sur de Oruro.
FSTK	Frente Social Tomás Katari.
FTKL	Frente Tomás Katari de Liberación.
FAO-NP	Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí (al fundarse).

FAOI-NP	Federación de Ayllus Originarios e Indígenas del Norte de Potosí (se incluye el adjetivo de indígena en 1996).
FETCNP	Federación Especial de Trabajadores del Norte de Potosí.
FSUTCNP	Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí.
ISALP	Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosí.
ICADES	Institución de Capacitación y Desarrollo Social.
IGM	Instituto Geográfico Militar.
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria.
IPTK	Instituto Politécnico Tomás Katari.
ITSIA	Instituto Técnico Superior Industrial Agropecuario Simón Bolivia.
MAS	Movimiento Al Socialismo.
MAPIQ	Movimiento de Ayllus y Pueblos Indígenas del Qullasuyu.
MNRI	Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda.
MBL	Movimiento Bolivia Libre.
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario.
MRTKL	Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación.
NN.UU.	Naciones Unidas.

CPE	Constitución Política del Estado.
NFR	Nueva Fuerza Republicana.
OIT	Organización Internacional del Trabajo.
ONG's	Organizaciones No Gubernamentales.
PCB	Partido Comunista de Bolivia.
PIO XII	Radio PIO XII, Siglo XX.
POA	Plan Operativo Anual.
PDM	Programa de Desarrollo Municipal.
TCO's	Tierras Comunitarias de Origen.
THOA	Taller de Historia Oral Andina.
UNICEF	Programa de las Naciones Unidas para la Infancia.

Introducción

Los ayllus del Norte de Potosí fueron sometidos, durante la época colonial y la vida republicana, a distintas formas de opresión y con múltiples políticas. Sin embargo, a diferencia de otras regiones, los ayllus del Norte de Potosí tuvieron mejores condiciones sociales y políticas para resistir las imposiciones de las influencias estatales y del mercado capitalista. De este modo, se configuró una relación ayllu y Estado que fue históricamente conflictiva y que no se resolvió hasta el momento.

Esta relación bastante peculiar de los ayllus de esa región, atrajo el interés de científicos (as) sociales, nacionales y extranjeros (as), quienes, a través de trabajos de investigación y de amplios estudios, tuvieron diversas percepciones sobre la realidad social de estas organizaciones originarias. La socióloga boliviana Silvia Rivera investigó con profundidad varios temas relacionados a esa dinámica, también el Taller de Historia Oral Andina (THOA), el antropólogo y escritor Xavier Albó, quien entre sus varios trabajos destaca "Monteras y Guardatojos, campesinos y mineros en el Norte de Potosí", libro escrito también por la antropóloga británica Olivia Harris, quien realizó un importante aporte al conocimiento del Ayllu Laymi, desde los años 70 (murió en abril de 2009), y no menos importante es el estudio realizado por el británico historiador y antropólogo Tristán Platt, quien investigó el caso Macha y publicó, entre otros trabajos, "Espejos y maíz: el concepto de Yanatin entre los Macha de Bolivia"; el investigador Ricardo Godoy, posteriormente a su tesis, escribió varios artículos sobre el ayllu Jukumani; el británico Henry Stobart, profesor titular del Departamento de Música de la Royal Holloway, desde el enfoque de la cultura en los ayllus, investigó y publicó "Lo recto y lo torcido: la música andina y la espiral

de la descendencia", y otros tantos estudiosos (as) quienes aportaron enormemente a la difusión de esta realidad originaria.

Esta importante dinámica igualmente concitó el interés de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG's), las que, sin embargo, con la excepción de algunas, no han comprendido la visión de los ayllus. El principal interés se debe a que en esta región se ha reproducido, de manera fundamental, la organización con una clara visión andina del ayllu, con relación a otras regiones andinas donde esta particularidad está más debilitada. De modo que un estudio sobre la forma actual del ejercicio de los derechos indígenas en estos ayllus, permitiría la comprensión de sus prácticas e instituciones para incentivar un renovado debate académico y político (ayllu y Estado) con el objetivo de diseñar políticas sociales para su propio desarrollo.

Ante este panorama, la presente investigación pretende aportar a la comprensión de la realidad de los ayllus de esta región, a partir de un estudio empírico en los ayllus del municipio de Uncía: Kharacha, Laymi - Puraka, Jukumani y Aymaya de la Marka de Chayanta y del Suyu Charka; sobre la relación existente entre los derechos del ayllu y la legislación boliviana, tomando como puntos de partida los derechos políticos y territoriales, en la perspectiva del ejercicio pleno de los derechos del ayllu. La investigación se ejecutó entre fines del 2008 y principios del 2009, y recoge además muchas de las informaciones y reflexiones hechas en distintos momentos con los *jaqis* (autoridades y comunarios con códigos civilizatorios propios) de los ayllus del municipio de Uncía.

La perspectiva que tomó el estudio fue principalmente cualitativa, ya que permitió entender los sentidos en los que los *jaqis* atribuyen al ejercicio de los derechos del ayllu, en distintas facetas de la vida social y a las normativas estatales. Además de las entrevistas "formales" y talleres que se realizaron en el marco de la investigación, se concretaron, en distintos momentos, reuniones y entrevistas "informales" y espontáneas que están incluidas en distintas partes de la investigación.

Dentro del estudio, si bien tomamos en cuenta el avance en la legislación nacional e internacional sobre los derechos de los pueblos

indígenas, no nos centramos en ese aspecto debido a que no permiten un mayor acercamiento en la comprensión de los derechos propios que tienen los ayllus desde sus códigos culturales y civilizatorios. Cada condición civilizatoria tiene sus propias concepciones sobre el ejercicio de derechos, inscritas y relacionadas, incluso, a aspectos holísticos de la vida social, como sucede en las comunidades andinas.

¿Cómo se ejercen los "derechos" políticos y territoriales en los ayllus? ¿Qué relaciones existen entre los derechos de los ayllus y las normas jurídicas estatales? ¿Cómo se ha avanzado en el ejercicio de los derechos en los ayllus, considerando las normas internacionales y estatales referidas a esta población? ¿Se puede hablar de la integración o de subordinación de los derechos del ayllu ante el Estado? ¿Cómo se piensa los derechos políticos y territoriales, considerando la *ch'axwa* (modo violento de expansión territorial) entre los ayllus? Y por último, ¿cuál es el camino que siguen los ayllus para que exista un pleno ejercicio de derechos? Son algunas de las preguntas rectoras de nuestra investigación. Por tanto, en el estudio se intenta reflejar los derechos de los ayllus a partir de un discernimiento "propio" de sus derechos y de una visión de igualdad intercivilizatoria, sin ignorar las relaciones históricas y contradictorias con las normas estatales. El estudio se concentra en el análisis de los derechos políticos y territoriales de los ayllus mencionados.

En el texto se destaca el "estado de la cuestión", (capítulo I) referido a la temática y a nuestro caso concreto, identificando dos vertientes o perspectivas sobre los derechos indígenas: la primera que es jurídica "positiva" y que privilegia las disposiciones normativas tanto internacional como de cada Estado, en relación a dos posiciones, derecho a la igualdad y a la diferencia. La segunda perspectiva es más crítica y establece los derechos indígenas a partir de la concepción de los propios indígenas, en este caso de los ayllus. También propone distintas categorías conceptuales en la comprensión de los derechos indígenas.

Luego pasamos a revisar algunas características sociodemográficas de los ayllus (capítulo II) y resaltamos las condiciones sociales en las que viven actualmente los ayllus y los desplazamientos poblacionales que han cambiado el enclave urbano de Uncía.

Posteriormente, hacemos un repaso histórico de los ayllus (capítulo III) concentrándonos en las últimas dos décadas. La historia de los ayllus en el Norte de Potosí en los últimos veinte años está marcada por contradicciones con el Estado y el sindicalismo. Un hecho importante en esta historia es la constitución de la Federación de Ayllus Originarios e Indígenas del Norte de Potosí (FAOI - NP), que es el resultado de una lucha de los ayllus en contra del "caciquismo sindical", prebendal y occidental que amenazaba con eliminar la organización del ayllu. Este hecho de revalorización del ayllu fue potenciado con la marcha indígena de 1994 de la FAOI - NP, a la cabeza de sus mallkus y en clara continuidad de la perspectiva rebelde de los ayllus, oponiéndose a las reformas estatales de orden neoliberal del momento.

Después de realizar una caracterización histórica, pasamos a los derechos políticos (capítulo IV) de los ayllus. En este capítulo puede advertirse que el Estado ha vulnerado, en distintos momentos, potencialidades políticas estructurales de los ayllus y esto provocó, en el caso de la organización política de los ayllus, una urgida continuidad en la fragmentación, y división por la influencia de la democracia liberal representativa que subordina al ayllu a sus modos institucionales. Es así que el proceso de distritación y partidización en el municipio, fue creando conflictos muy serios entre ayllus, durantes los años 2006, 2007 y 2008.

Por su lado, el derecho territorial (capítulo V) y económico, ha sido nuevamente afectado por las disposiciones estatales en este ámbito y uno de los últimos son las Tierras Comunitarias de Origen (TCO's) que, de alguna manera, legaliza la desmembración iniciada con la Colonia, del acceso a los múltiples pisos ecológicos por parte de los ayllus. Este proceso llevado por el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), no reconoce a los territorios discontinuos, provocando conflictos de tierras a nivel comunal y familiar, o en su caso la migración. Ese hecho disminuye el volumen y diversificación de alimentos, causando una alimentación precaria que amenaza con la migración de comunidades enteras a otras regiones del país, donde en su mayoría —como señalan muchos de los que han experimentado esa situación— viven en condiciones casi similares o peores.

En cuanto a la *ch'axwa* (capítulo VI) como una acción bélica y violenta, atenta contra el camino al "buen vivir" (*suma utjaña*). La *ch'axwa*

no es algo que a los ayllus les agrade, es una consecuencia inevitable ante la necesidad de ampliar y ejercer el derecho sobre las tierras, lo que provoca la expansión violenta sobre tierras de otros ayllus, esto relacionado al deterioro en el acceso a los pisos ecológicos de los ayllus. Sin embargo, los ayllus, con sus códigos culturales y civilizatorios, pueden afrontar, mediante mecanismos de resolución de conflictos, estos problemas como ocurrió en el caso específico del abigeato (2008) y ello en la medida en que los elementos de la *pacha* (tierra) estén presentes: territorio, producción, organización y cosmovisión.

De manera que, en el ejercicio de los derechos de los ayllus, es menester un diálogo de los ayllus con el Estado para redefinir estas problemáticas y diseñar políticas necesarias desde adentro (o sea desde el ayllu) para que ellos puedan ejercer plenamente sus derechos políticos y territoriales, y encaminarlos al *suma utjaña* (capítulo VII) como un modo civilizatorio e intercivilizatorio del “vivir bien”.

La limitación de nuestra investigación es que no se profundizó otros derechos de los ayllus como la cosmovisión, que merece otro estudio por la amplitud y complejidad de la temática. De todas formas esta investigación pretende ser un aporte en la comprensión a nivel histórico, jurídico y sociológico de los derechos que ejercen actualmente los *jaqis* y los ayllus, y las articulaciones y contradicciones aún vigentes con el Estado.

Para terminar, agradecer a todos los *jaqis* (autoridades y comunarios), quienes además de abrirnos las puertas de sus instituciones, dieron sus percepciones y opiniones mediante las entrevistas “formales” e “informales” y en los talleres sobre el ejercicio de los derechos del ayllu, tanto en español como en quechua. Agradecer también a las autoridades de la Federación de Ayllus Originarios e Indígenas del Norte de Potosí (FAOI - NP), quienes estuvieron siempre accesibles a la investigación. También a Alberto Camaqui ex mallku mayor e impulsor principal en los inicios de la FAOI - NP, por sus valiosos comentarios en este trabajo.

Nuestro agradecimieto a Roger Choque, Nelson Mendoza, Zenón Yucra, Rosenda Rojas, Hugo Fiesta, Zacarías Guarayo, María Caricari, Floriano Acero, Eulogía Cutiri, Isidro Quispe, Elías Choque, Damiana

Mendoza, Rosendo Caricari y otros representates de distintos ayllus, quienes apoyaron la investigación con entusiasmo y con sus importantes contribuciones al conocimiento del ayllu.

Y desde luego agradecer al Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) por el marcado interés y el trabajo esforzado hacia las investigaciones en beneficio del desarrollo académico de nuestro país, además de la publicación del presente estudio. Un reconocimieto especial a su director Godofredo Sandoval y a todo el equipo que lo acompaña.

Capítulo I

Estado de la cuestión: derechos del ayllu y el Estado

1. Algunas consideraciones teóricas y conceptuales

Desde la Declaración de los "Derechos del hombre" en la Francia ilustrada y renacentista del siglo XVIII, se ha impulsado, en momentos diferentes y con procesos heterogéneos en las colonias (político, religioso, civil y militar), la noción de los "derechos" como una expresión del sujeto moderno y racional, centrado en el individuo que dio curso a un imaginario social omnipotente ante la naturaleza. De tal modo que la noción de "derechos", en posteriores siglos, estaría enmarcada en una concepción liberal antropocéntrica occidental que fue el cimiento normativo de las nacientes repúblicas latinoamericanas. Pero además, como señala la sociológica Silvia Rivera:

> Esta noción de derechos contiene rasgos masculinos y que engarza con la subsunción de mujeres a las labores domésticas, gobernadas por el *pater familia*. (Silvia Rivera, fuente electrónica, ver bibliografía).

Como el fundamento de las repúblicas nacientes fue esta noción de "derechos", las normativas como constituciones, leyes, decretos y otros, estuvieron enmarcados en este cuerpo jurídico de carácter liberal y colonial. Por tanto, para entender los derechos de una población u otra, tenía que remitirse a este cuerpo jurídico, aspecto que hasta hoy día no ha cambiado.

Así sucede en este caso con los pueblos "indígenas", o mejor dicho con las civilizaciones andina y amazónica de estos vastos territorios, pues estudiar o entender los derechos de estas civilizaciones es reducirlo a las disposiciones de la legislación o al cuerpo jurídico

existente a nivel estatal e internacional. De manera que esta perspectiva se ha convertido en la predominante en los Estados latinoamericanos al momento de entender a estos pueblos indígenas. Es en esta perspectiva de base jurídica positiva que de acuerdo al antropólogo Xavier Albó, encontramos dos posiciones: derecho a la igualdad y a la diferencia. (Albó, 2005: 33 - 40).

La primera posición es la que intenta repensar los "derechos indígenas" a partir de la necesidad de igualdad de oportunidades y eliminar las "ciudadanías de segunda clase", además de la marginación. Se trata del reconocimiento de ciudadanos iguales que gozan de los mismos derechos que el resto de la población. Así dispone, por ejemplo, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que sintetiza esta posición en sus artículos 2 y 3:

2. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.
3. Esta acción deberá incluir medidas:

   a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad de derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;

Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación.

Si bien esta posición reconoce un "paraguas jurídico" como los derechos humanos, su naturaleza es integracionista, en la medida en que direcciona a los pueblos indígenas a una asimilación que ya fue planteada en los años 50 en Bolivia, con la categoría de "campesinos". Para la socióloga Silvia Rivera, ser iguales e integrarse a la sociedad para los indígenas, ha sido hasta ahora llevar a un proceso de mimetización de la identidad e incluso asimilarse al "núcleo duro" de la sociedad.

Las experiencias más notables de discriminación y asimilación que los indígenas han experimentado, fueron por los procesos migratorios en los que las jóvenes están en empleos domésticos, otros pasan por el cuartel y como obreros entre otros, que además no son considerados en el mapa de los 36 pueblos indígenas del país. La noción de igualdad de esta perspectiva se reduce a cuestiones de ciudadanía ejercidas como individuos.

La otra posición en esta perspectiva jurídica, es el derecho a la diferencia. El Convenio 169 de la OIT, establece algunos elementos de esta posición en su artículo 2, inciso b, que insinúa a los gobiernos a promover efectivamente los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y sus instituciones. Pero es la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ratificada por el gobierno de Evo Morales en el 2007, que plasma de mejor manera esta posición en sus artículos 3 y 4:

3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.
4. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas.

Esta posición es la que intenta plantear las diferencias de los pueblos indígenas en relación a la sociedad de tendencia "moderna", monocultural y occidental. Representa un avance importante en la legislación internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, esta Declaración aún no supera la visión reduccionista que hace pensar que los pueblos indígenas son minoría y que sus derechos a sus instituciones políticas, económicas y culturales —basados en la libre determinación— sólo son para "asuntos internos y locales" como lo señala su artículo 4.

En esta perspectiva jurídica positiva (en sus dos posiciones: derecho a la igualdad y a la diferencia) existen autores que se enmarcan en estos análisis sobre los derechos de los pueblos indígenas y que son reflexiones

> que aún no logran superar la visión de una asimilación integracionista y diferencias supeditadas al orden establecido. (Stavenhagen, 1988; Sierra: 1999; Hopenhayn y Bello, 2001; entre otros).

Cabe decir además que el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (que consta de 46 artículos) tienen tres puntos que se muestran ambiguos y desfavorables para el ejercicio pleno de los derechos indígenas.

En las dos normas internacionales se establecen los derechos de los pueblos indígenas, sin cuestionar las estructuras estatales, o sea, el derecho indígena sigue inscrito en el marco estatal. Esta posición, de inscribir el derecho en el marco estatal, es criticada incluso por liberales del mundo anglosajón como Will Kimlicka:

> La localización de las fronteras casi siempre ha venido determinada por factores que ahora reconocemos ilegítimos (…) En suma sabemos que las fronteras existentes en su mayoría son el producto de injusticias históricas. (Kimlicka, 2006: 38).

Al hecho de enmarcar los derechos indígenas a los Estados existentes, quizás tengamos que llamarlo "estatismo metodológico", pues si las naciones, de alguna forma, representan "históricamente injusticias", ¿cómo pensar el derecho territorial de los pueblos indígenas trascendiendo el "estatismo metodológico" sin causar rupturas de los actuales países?

Otra observación que hacemos es que estas normas internacionales y específicamente la Declaración de las Naciones Unidas, dan curso a las autonomías[1] y los autogobiernos indígenas. Sin duda el

---

1 El Vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, escribió que para superar las contradicciones coloniales en nuestro país, se tiene que dar curso a las autonomías indígenas para que estos pueblos puedan permitirse un desarrollo (García, 2007). Esta visión de las autonomías es la que, de alguna manera, se plasmó en la nueva Constitución del Estado. En el caso de los ayllus del Norte de Potosí, esta propuesta de autonomías indígenas no tiene sentido si no se considera el acceso a los pisos ecológicos. Esta posición fue criticada también en su momento por el experto en temas indígenas y ex ministro de Educación Félix Patzi, quien al contrario planteaba un "sistema comunal" para superar el colonialismo y el capitalismo (Patzi, 2007).

reconocimiento al derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas representa un avance en el derecho positivo internacional, ya que a partir de este reconocimiento, los pueblos indígenas podrán ejercer el derecho a la autonomía y al autogobierno de su territorio y sus recursos naturales, aunque sólo sean para "asuntos internos y locales".

Sin embargo, la demanda de autonomías de los pueblos indígenas no parece ser legítima, aunque esta condición de "autonomía relativa" frente al Estado, es la que le permitió reproducir los códigos y prácticas civilizatorios como los ayllus en el Norte de Potosí. La demanda autonómica es más bien de dirigentes y líderes, apoyados e impulsados por diferentes ONG's, Mario Galindo y su equipo de investigación consideran, por ejemplo, que la demanda de autonomía indígena es un constructo de los no indígenas imbuidos por la modernidad, ya que no es parte de la cosmovisión aymara y andina. Asimismo, sostiene que esta demanda, propuesta ahora por indígenas y no indígenas, está fundamentalmente marcada por contradicciones. Al contrario, el escritor sobre temas indígenas José A. Rocha, indica que:

> …la propuesta autonómica indígena se sustenta fundamentalmente en la cultura y "la cosmovisión de los pueblos indígenas y la autonomía es una cuestión política, en el sentido de propuesta de sociedad. (Rocha, 2008: 5).

En ese contexto, la cuestión de la autonomía en los pueblos andinos es aún un tema bastante debatido actualmente, sin confluir, por ahora, en un consenso.

Cabe notar además que este reconocimiento de ejercer el derecho a las autonomías indígenas, da por hecho de que los modelos y potencialidades sociales y políticas de los pueblos indígenas (como el modelo comunitario) son sólo para "indios". Es decir, la forma política de los pueblos indígenas, como los ayllus, es solamente válida a nivel local, o sea sólo para "indios", sin proyectar este modelo social como un aporte a las formas políticas actuales (democracia liberal) que rigen en el país. Con razón Silvia Rivera se pregunta, hablando de justicia comunitaria:

> ¿Por qué entonces no puede indianizarse la justicia boliviana? ¿Por qué no podemos hacer una sola justicia, basada en los principios indígenas que se ajustan mejor a las condiciones de nuestra sociedad? ¿Por qué tenemos que aferrarnos a un sistema impostado, falaz y tramposo? (…) Cuando en realidad, si pudiéramos reinventar el país sobre la base de un modelo indígena sería mucho mejor. (Rivera, 2008: 219 - 220).

Por último, las dos normas internacionales no se proyectan en la superación del sistema económico mercantil capitalista, que está cumpliendo una función depredadora en los ayllus. Algunas ONG's de apoyo internacional tienen una visión de desarrollo lineal y mercantilista, que ya Silvia Rivera, en los años 90, había criticado:

> Estas instituciones tienen diversos enfoques y prácticas, que van desde asistencialismo puro y simple hasta la promoción de sindicatos y el estímulo a la mercantilización de la producción comunal. (Rivera, 1992: 185).

Por tanto, la lógica capitalista sigue avanzando en los ayllus y seguramente en otros pueblos indígenas, subordinando las potencialidades que ofrece el ayllu en su componente económico.

> El desarrollo es mera caricatura en el marco capitalista vigente y que además el desarrollo y el subdesarrollo son caras de la misma moneda. (Amin, 1999: 42).

Ahora bien, existe otra perspectiva sobre los derechos indígenas que, de alguna manera, critica la perspectiva jurídica "positiva" que ya repasamos. Esta perspectiva crítica (en la que estarían autores como Silvia Rivera, Félix Patzi, Simón Yampara, Marcelo Fernández, entre otros) privilegia más la cuestión específica y propia de la visión de los derechos en los pueblos indígenas. Opinan que el Estado colonial y republicano ha supeditado los derechos de los pueblos indígenas a los cánones del derecho positivo del Estado. Muestra de ello, dicen, es que la visión reduccionista y subyugadora del derecho positivo estatal, ha creado distintos adjetivos para referirse al derecho indígena: "derecho consuetudinario", "costumbre jurídica", "usos y costumbres", "justicia tradicional", "costumbre legal indígena", entre otros, que el investigador Marcelo Fernández llama colonialismo jurídico.

Por otra parte, se argumenta que las teorías multiculturales (Taylor, Kimlicka y otros autores), que aparecieron en los últimos 20 años, no representan una propuesta política que permita acabar con el colonialismo interno y la colonialidad del poder, ya que su diseño como política de la diferencia no son contextuales en la realidad boliviana. (Patzi, 2007).

Estos expertos critican, además, que la visión jurídica positiva del Estado, como los censos sobre los pueblos indígenas:

> … muestran a los indios disminuyendo, a las lenguas indígenas en fracaso y veloz deterioro y al mundo rural despoblándose persistentemente, introyectándose así … una serie de rasgos de subalternidad que les condenan a un papel crecientemente subordinado en los espacios de hacer público... (Rivera, fuente electrónica, ver bibliografía).

A partir de este análisis, proponen usar categorías como descolonización, sistema comunal, *suma qamaña*, *jach'a* justicia y *jisk'a* justicia y otros, pues serían categorías que nos acercan de mejor manera al ejercicio de los derechos de los indígenas, en este caso a los ayllus.

Hasta aquí es importante sintetizar que los derechos indígenas han sido estudiados en dos vertientes académicas generales: una que privilegia el cuerpo jurídico positivo estatal (fundada en las dos últimas décadas en el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas) para entender el avance que han tenido los derechos indígenas, descuidando la comprensión propia de los pueblos indígenas; y la otra, que critica este modo de análisis y propone (desde la visión, historia e instituciones indígenas) categorías distintas para acercarse, de mejor manera, a la comprensión del derecho indígena en su dimensión holística.

Tomando en cuenta estas perspectivas sobre los derechos de los pueblos indígenas, la investigación se basa en una concepción de igualdad intercivilizatoria, sin dejar de observar las contradicciones y relaciones entre el Estado (occidental) y el ayllu (andino).

Después de describir ese panorama, pasemos a revisar algunas nociones que son importantes al momento de entender los derechos en el ayllu.

Los estudios sobre el ayllu tienen una comprensión según el contexto histórico y disciplina. A continuación veamos algunas definiciones del ayllu:

Cuadro 1
Definiciones del ayllu

Autor (es)	Definición general
Ludovico Bertonio, Siglo XVII.	Linaje o semilla.
Bautista Saavedra, 1998.	El ayllu es un “gens” que luego se trasforma en el ayllu “clan”, esto por el orden agrícola.
Alfredo Sanjines, 1932.	Núcleo social de los Aymaras.
Arturo Urquidi, 1970.	Gens social indígena.
J. V. Murra, 1975.	El ayllu es un grupo social de parentesco y descendencia patrilineal con reciprocidad, donde la propiedad es comunal.
Gregorio Iriarte, 1976.	Relaciones de parentesco familiar.
Tristán Platt, 1982.	Como grupos sociales que manejan territorios con una base comunitaria.
Xavier Izko, 1986.	Comunidades indígenas resultado de la interrelación entre lo familiar y lo comunal que genera el control vertical de pisos ecológicos.
Fernando Untoja, 1992.	El ayllu es una organización donde la propiedad privada y comunitaria conviven, enmarcadas en dualidades míticas, políticas y sociales que suministra los modelos de conducta humana.
Fernando Mendoza, Willer Flores y Catherine Letourneux, 1994.	En términos generales, se puede decir que está formado por un grupo de personas relacionadas entre sí por lazos de parentesco reales o ficticios, que comparten un territorio que puede ser continuo o discontinuo y denominadores culturales comunes”. (Pág. 8).
Taller de Historia Oral Andina (THOA), 1995 y 2000.	“El ayllu es un nivel de unidad territorial con parentesco ante sus antepasados míticos que ligan al individuo y a la familia”. (Pág. 27). “…como un modelo social cuya difusión es general en los Andes (…). El ayllu se ha convertido en parte de la personalidad altiplánica - andina, la pervivencia de la comunidad indígena se apoya en esta institución milenaria”. (Pág. 2).
Simón Yampara, 2001.	“Un sistema organizativo multisectorial y multifacético, una institución andina, la casa cosmológica andina, que interacciona/emula una doble fuerza y energía del pacha en la vida de los Pueblos, fundamentalmente tetraléctico, que siendo un espacio territorial unitario se desdobla en dos parcialidades de: Araja - Aynacha (dualidad), en el encuentro y la unidad de ambos se expresa un tercer elemento como “Taypi” (trilogía doble), accionado principalmente por las ritualidades de “Sata, Anata, Puqura, Achura, K’illpha, Tapa, Kuntur Mamani…”.(Pág. 69).
Mario Galindo, 2007.	“El ayllu es una comunidad autosuficiente, que equivale a una familia, establece lazos de parentesco, es la unidad básica que conforma todo el tejido social aymara…”. (Pág. 218).

Las primeras definiciones tienen un carácter colonial que consideraba al ayllu como un gens arcaico. Las concepciones posteriores plantean que el parentesco familiar y comunal son resaltados juntamente con la dualidad tanto territorial y política. Ya las definiciones más contemporáneas sobre el ayllu (Platt, THOA, Yampara y otros) toman en cuenta distintas dimensiones de la vida social andina y una de las más elaboradas es la del investigador Simón Yampara, quien considera los elementos de la *pacha* como componentes tetralécticos de la vida social andina, además, según el autor, los niveles básicos de la institución andina son: jatha, ayllu, marka, suyu e integrado al Tawantinsuyu.

Otros aspectos importantes a resaltar sobre la noción del ayllu, son las diferentes clasificaciones que se han hecho. Un nivel de clasificación es la que considera que el ayllu ha cambiado en distintos momentos históricos según la influencia e imposición del dominio externo. El experto en temas indígenas Oscar Olmedo Llanos, identifica tres tipos de ayllu: primero está el ayllu "originario" que pertenece a la etapa de Tiwanaku, en las que las decisiones se tomaban de manera consensuada y comunitaria; un segundo tipo de ayllu sería el "despótico" que tiene que ver con la invasión española y que provocó la adopción de prácticas poco comunitarias, ya que eran las autoridades (mallkus o kurakas) quienes tomaban esas decisiones; y por último está el ayllu "capitalista" que adopta formas de producción acordes al mercado y que su relación con el entorno es más bien de fines comerciales. En este tipo de ayllu, las decisiones están marcadas por la lógica capitalista de la competencia y de dependencia con el mercado. Sin embargo, el autor procede a su interpretación desde una visión colonial, al considerar a los movimientos y acciones aymaras como una "paranoia aymara".

Esta clasificación en tres tipos de ayllu (originario, despótico y capitalista), no permite ver las potencialidades propias del ayllu a nivel de las decisiones, pues se las circunscribe y se las subordina sólo a la influencia del poder externo, negando las dinámicas internas que configuran también un tipo de relación con el entorno como sucede en los ayllus del Norte de Potosí.

Otra clasificación sobre el ayllu, es la que hace Yampara al analizar la dinámica del ayllu Chambi Grande. Según el autor, se tiene que

considerar tres aspectos al momento de abordar el ayllu: primero está el "ayllu ideal", como un modo teórico de explicar esta forma de organización andina de los elementos más genéricos que la componen; el segundo está el "ayllu histórico", como un modo evidencial y empírico de entender el ayllu en el espacio histórico de formación y su relación con su entorno; y por último está el "ayllu concreto", actual, que es más bien un acercamiento a las cualidades específicas de cada ayllu, tomando en cuenta los dos primeros modos de estudio del ayllu. Yampara añade al análisis el concepto del ayllu como una tendencia o proyección, para permitir la reconstitución de esta forma de organización.

Estos elementos que permiten estudiar el ayllu y cotejar las tres formas de acercarse (teórico, empírico y concreto), a veces es difícil distinguirlos de manera precisa, por lo que no necesariamente estarán separados en la investigación.

En el caso de los ayllus del Norte de Potosí, es necesario tomar en cuenta las siguientes características sociales para entender esa realidad:

- El ayllu es un modelo social civilizatorio que permite la reproducción social con base comunitaria, aunque no sin contradicciones internas.
- El ayllu no es estático, sino que se reinventa sus elementos constitutivos según su relación con el mundo exterior, de manera dinámica, negociada y contradictoria.
- El ayllu se entiende como modelo de gestión territorial y como forma comunitaria de la política y la economía; además, está inserto en una visión holística que da pautas para la conducta social de los *jaqis.*
- No existe un solo modelo social del ayllu, sino varias formas de modelos de ayllus; esto por las consecuencias de las políticas coloniales y republicanas, y por las dinámicas internas de las comunidades de los ayllus.

El ayllu no se reproduce sin un territorio, sin una economía controlada, sin sus componentes políticos, ni su dimensión ritual y religiosa.

El debilitamiento de estos elementos del ayllu explican hoy, en parte, las condiciones sociales y económicas de pobreza de los *jaqis*.

En cuanto a la formación de *jaqis* en los ayllus del Norte de Potosí, hay tres aspectos importantes:

En el ayllu ser *jaqi* tiene tres implicaciones sociales. Primero los *jaqis* reproducen los valores, códigos y prácticas del ayllu, mediante la dualidad *chacha - warmi* (hombre y mujer), su integración plena a la comunidad y al ayllu, que se hacen según sus potencialidades desarrolladas y por desarrollar. Esto significa que al mismo tiempo que un individuo se vuelve *jaqi*, es el ayllu que se reproduce con sus elementos tetralécticos: territorio, organización, producción y ritual - holístico. Cada generación de *jaqis* tiene la responsabilidad de formar a la próxima, de modo que ante circunstancias imprevistas toma las acciones necesarias para este cometido.

Por ejemplo, ante la reducción numérica de los *jaqis* de los ayllus, a causa de la *ch'axwa*, decidieron formar a los *jaqis* a una temprana edad. Los varones podían ser *jaqis* si lograban levantar el arado (trabajo con dos toros o bueyes), en cambio las mujeres eran *jaqis* si podían levantar un *p'uñu* de agua. Lo que se mostraba no era simplemente una acción de fuerza física, sino también la implicancia simbólica y práctica que un *jaqi* aprende, según la generación de comunarios que les prepara.

> Esta política sociodemográfica de los ayllus, practicada en momentos de descenso poblacional, muestra que ser *jaqi* es la condición de la reproducción familiar, comunal y del ayllu, asegurando los códigos culturales para no ser eliminados como identidad. (Camacho, 2008: Inédito).

Un segundo aspecto a considerar al ser *jaqi* en los ayllus, es tener derechos y responsabilidades que permitan encaminar al *suma utjaña*, vivir bien, (ver capítulo VII). Como ningún derecho está escrito, todo *jaqi* puede practicar e innovar cualquier acción en la *pacha* (tierra) en cuanto no afecte la integridad y los componentes tetralécticos del ayllu. Por su parte, las obligaciones que son asignadas al *jaqi* no son mecánicas ni repetitivas, sino dependen de su potencial y el turno o los requerimientos que el ayllu considere importantes al momento de fortalecerse y reproducirse.

De modo que tener derechos y obligaciones de los *jaqis* en los ayllus, no es una cuestión solamente ritual, sino una forma de mostrar las condiciones sociales y potencialidades en el ayllu que posibiliten el *suma utjaña* (vivir bien).

El último aspecto a considerarse al ser *jaqis* en los ayllus, es la relación con el entorno social, pues éste puede tener consecuencias distintas en ellos, según sus contactos. En este caso, el entorno social predominante es la influencia estatal y del mercado, la cual analizaremos más ampliamente en los siguientes capítulos, aquí solamente indicaremos que esta relación se ha mantenido contradictoria durante siglos, ya que también existen articulaciones entre el ayllu y el Estado, como el modo de formarse "ciudadanos", según el sociólogo Juan Ramón Quintana, los *jaqis* de los ayllus así ingresan al servicio militar.

Hasta aquí se desarrolla el tema del ejercicio de los derechos desde la perspectiva de formación de los *jaqis* o la *jaqicha* (proceso que permite el paso de persona a sujeto), y la pregunta es ¿cómo analizar los derechos del ayllu como sujeto colectivo?

La noción de "derechos" en la "modernidad" occidental, responde a las condiciones previas para el "contrato social" (Rousseau) de modo que sería un "bien" establecerlo. En aymara no existe un término que exprese esta noción, porque la concepción del ayllu (en este caso del Norte de Potosí) no es establecer un "contrato social", pues no existen intereses individuales internos que corrompan los mecanismos de regulación y reproducción de la institucionalidad del ayllu, aunque existen modos violentos como la *ch'axwa,* que operan como visibilización de contradicciones creadas ya desde la Colonia. El "contrato social" no sólo carece de sentido en los ayllus, sino que es atemporal. Los *jaqis* y la institucionalidad del ayllu siguen rutas cíclicas de renovación o *pachakuti,* que han sido interrumpidos relativamente por los procesos coloniales y republicanos.

El ayllu, más que una estructura social, es un modo de vida civilizatorio. Y como tal, ofrece y dispone a sus *jaqis* potencialidades para interactuar entre ellos mismos y con el entorno social, por eso el ayllu no se reproduce en la nada, sino en la medida en que los *jaqis* interactúan con códigos y potencialidades que el ayllu dispone. Esto en tanto que el ayllu tenga un marco normativo flexible en el que se

puede innovar muchos elementos de su contenido, si están, claro, inscritas en relaciones comunitarias. Este marco normativo, flexible y comunitario del ayllu, es el ámbito fundante para el *thakhi suma utjaña* (el camino de vivir bien). De modo que el ejercicio pleno de derechos en el ayllu, conducen y se traducen en el Norte de Potosí al *suma utjaña* (existir entre lo social y todos los elementos que componen la naturaleza), a diferencia del *suma qamaña* que es un término más usado en el altiplano paceño. Por tanto, la *suma utjaña* son las proyecciones de "vida buena" de los *jaqis* en los ayllus, en la medida en que se ejerce con plenitud los derechos tanto como *jaqis* y como ayllus.

Con relación al territorio, éste se entiende como parte integral de los ayllus. El investigador Simón Yampara considera que es un todo, o sea un *uraqpacha*, o como dice el sociólogo Pablo Mamani, el territorio es el espacio del saber multiversal del mundo indígena. El territorio de los ayllus con sus distintos recursos naturales, es propiedad de las comunidades y del ayllu en general. El usufructo, distribuido en parcelas o *chajras*, es familiar.

> El territorio no existe sin los componentes políticos de autoridades del ayllu y de las comunidades. En el ayllu la política no puede ser definida como un campo. La política tiene como base la noción de servicio y turno *(muyta)*. (Bourdieu, 2001).

Las autoridades realizan una gestión territorial y política al interior del ayllu, además de la relación con el entorno que los rodea. Las autoridades a nivel del ayllu tratan sobre problemas que atañen a todo el ayllu, en cambio las autoridades de los cabildos (*jilanqus*) tratan sobre la problemática de las comunidades y familias. Ambas autoridades coadyuvan de manera consensuada, pero a veces de manera conflictiva, por lo que no se puede pensar la política en los ayllus sin un territorio que les permite su reproducción social, integrada a su cosmovisión.

2. Los derechos del ayllu y el derecho estatal boliviano: proceso histórico

En este punto veremos la relación de los derechos del ayllu y el derecho estatal, desde una visión histórica, para tener mayores pautas hacia la comprensión de los siguientes capítulos.

Es conocido que la destrucción procesual del modelo social del ayllu, comienza con la invasión española. La conquista y posteriormente la etapa colonial, configuran políticas y leyes en contra de los pueblos sometidos.

> Todas estas leyes y normas, llamadas posteriormente "recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias", justificaban el despojo de las tierras de los indios. El argumento principal es Dios. Dios les habría bendecido con estos territorios descubiertos y por descubrir. (Uño, 2001).

Ante semejante maquinaria normativa colonial, se respondió mediante la resistencia armada, política y territorial. Las resistencias y rebeliones más sobresalientes son las de Tomás Katari en el Norte de Potosí, de Túpac Katari en el altiplano paceño y de Túpac Amaru II en Cusco; que causaron gran zozobra en las filas y familias españolas, pues sus objetivos eran de reconstitución política y territorial. A pesar de que estas rebeliones fueron apagadas temporalmente y los caciques y líderes muertos, la intención de los españoles de someter, sin tregua, a los indios fracasó. Según el investigador Sinclair Thopmson, estas derrotas y muerte de estos líderes, profundizaron la crisis del cacicazgo permitiendo una democratización del poder, ya que ese poder, temporalmente concentrado en los caciques, se dispersó a nivel del ayllu y las comunidades. Eran las autoridades más locales (como los segundos mayores y *jilanqus* en Norte de Potosí)[2] quienes fueron adquiriendo experiencia para resistir y pelear contra las normas de usurpación de territorios en los posteriores siglos.

En la historia boliviana identificamos tres procesos históricos generales en la relación Estado y ayllu, en el marco de los derechos indígenas. Un primer momento parte del nacimiento de la República hasta antes de la "Revolución del 52". En este tiempo, el objetivo del derecho estatal fue el de desaparecer a las comunidades "indias" por considerarlas arcaicas y un obstáculo para la modernidad. La "episteme" liberal antropocéntrica "racional" y racista, dominante de la época, pretendía el sueño de la modernidad a costa de la servidumbre y la fuerza de trabajo del "indiecito", por ejemplo, mediante

2 Denise Arnold observa que estos defensores de los territorios y comunidades en los ayllu de Qaqachaka se plasmaron en especialistas llamados *carga títulos*. (Denise Arnold, 1996).

la "contribución indigenal". En esta fase las normativas estatales estuvieron orientadas a eliminar el modelo social del ayllu, además de negar al "indio" públicamente el ejercicio de cualquier derecho, sólo por el hecho de tener una característica cultural y somática "india" que no estaba acorde con las exigencias de la modernidad occidental.

Con la fundación de la República, sólo se eliminó la mita y siguió en vigencia el pago de tributos, además del crecimiento del latifundio con la "Ley de Ex vinculación", nominada en su aplicación como "Revisitas".

> Estas normas han ido disminuyendo procesualmente el derecho a los distintos pisos ecológicos de los ayllus. (Rivera, 1984, 2003).
>
> Sólo algunos ayllus como los Laymis siguieron, a pesar de estas políticas, manejando dos pisos ecológicos: *suni* y *likina.* (Harris, 1987).

Un segundo momento histórico comienza con la llamada "Revolución del 52" y terminando en las últimas dictaduras militares de los años 80.

> En esta etapa, las convulsiones sociales, impulsadas por el "ideologuema" del nacionalismo revolucionario que articulaba a las fuerzas sociales de entonces, permitió construir una representación social en la que los indios, aunque no en su totalidad, se veían partícipes de la recuperación de tierras, usurpadas por las haciendas. (Antezana, 1981).

Es una etapa en la que se disponen reformas estatales como la Nacionalización de las minas, el Voto Universal y la Reforma Agraria, principalmente.

Estas nuevas políticas ubicaban al indio como un subordinado que tiene tres rutas de dominación y explotación: a) con la Reforma Agraria de 1953, si bien se impulsó la extinción relativa de las haciendas, se promovió la propiedad privada de las tierras en contraposición de una tenencia colectiva de los ayllus; b) se da inicio, de manera oficial, a la "asimilación del indio" hacia la modernidad occidental y al mercado, mediante la categoría social de "campesino"; y c) el impulso de la organización sindical, tanto por el Estado como por algunos sectores sociales, da un renovado acto de agresión en contra de los ayllus,

haciendo percibir que la organización en sindicatos campesinos es moderna a diferencia de los ayllus, que seguían siendo considerados arcaicos. Además de esto, la participación de los "indios" y "campesinos" en la política liberal, mediante el voto universal, subsumía formalmente (aunque no en la praxis por la resistencia) a una visión liberal de la política, sin considerar la forma política de los ayllus.

En síntesis, estos dos procesos históricos generales, configuran una vía de "asimilación" del indio hacia la modernidad occidental y liberal en la que el Estado impone su interpretación de derecho ante sus ciudadanos, ignorando y negando los modelos sociales indígenas como los ayllus, en el ejercicio de los derechos.

El tercer momento surge desde los años 80, hasta nuestros días. En esta etapa se dan tres momentos históricos sobre la relación ayllu y Estado. El primero tiene que ver con la recuperación de la democracia liberal y, con ello, el fin de las sucesivas dictaduras militares de años anteriores. Esta renovada incursión de la política boliviana a la democracia liberal partidista, implicó un giro en el imaginario político, tanto del Estado como de algunos sectores más ligados al sindicalismo[3] y en la que la democracia liberal sería la nueva *episteme* que no podía criticarse. La participación de los indígenas, como un derecho político de Estado, fue solamente mediante el voto, sin inmiscuirse en las decisiones sobre políticas estatales.

El segundo elemento en esta última etapa fue la aplicación del modelo económico neoliberal, que tuvo consecuencias desastrosas para los pueblos indígenas. El modelo neoliberal permitiría la privatización de empresas estatales, en distintos gobiernos alineados con este modelo, además de circunscribir la participación política solamente a los partidos políticos, negando así otras formas de organización política. En los ayllus no sólo fue el neoliberalismo que les afectó gravemente, fue sobre todo la sequía de los años 80, que significó un golpe para la organización de los ayllus. Con la sequía aparecen varias ONG's que impulsaron, de alguna forma, el carácter sindical de la política. Esa

---

3 Según la memoria oral, los sindicalistas en el ayllu Laymi eran denominados "comunistas" y había intentos de saquear sus viviendas. Este temor, de alguna manera, hacía que los *jaqis* no ingresen a esa forma sindical de la política.

crisis y la política neoliberal agudizaron la pobreza en estos ayllus, dando lugar a la migración intensa e iniciando, procesualmente, una nueva etapa de conflictos limítrofes con otros ayllus, como el caso de los Laymi y Qaqachaka, además de una relación más intensa con el mercado, pero con sus propias estrategias.

Los Laymi, por ejemplo, entraron a una situación económica particular, que según la antropóloga británica Olivia Harris (una de las pioneras en el estudio de la región), siguiendo la teoría del "control vertical de los pisos ecológicos" de Murra, denominó economía étnica. Para Harris esta noción hace referencia a los sistemas económicos de los ayllus, que ante la expansión del mercado capitalista, desarrollan sus propias estrategias de control de sus respectivos pisos ecológicos por su flexibilidad y diversificación.

El último aspecto importante sobre los derechos indígenas, en esta etapa reciente, fue la promulgación de leyes del paquete de reformas de los años 90. Con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo se da inicio a una renovada preocupación por los derechos indígenas en el derecho internacional, normativa que fue ratificada en 1989, por el gobierno boliviano de Jaime Paz Zamora, como Ley Nacional 1257. Sumada a esta coyuntura política, se destaca la presencia de un aymara como vicepresidente de la República, Víctor Hugo Cárdenas (1993 - 1997), cuyo gobierno dio inicio a las reformas constitucionales junto a la Ley de Participación Popular, la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), la Ley de la Reforma Educativa, la Ley de Medio Ambiente, entre otras. Estas fueron normas que contemplaban nuevas relaciones entre el Estado y los ayllus, inscribiéndola en la perspectiva pluri - multi, pero en un marco económico neoliberal. De estas leyes, las más importantes, por su relación estrecha con los pueblos indígenas, son la Ley de Participación Popular y la Ley INRA.

La Ley de Participación Popular reconfigura el territorio nacional para su administración, dispone el manejo administrativo para la salud y la educación a nivel municipal, asimismo dispone la creación de subalcaldes, introduce instancias orgánicas como las Organizaciones Territoriales de Base (OTB's) y los Comités de Vigilancia, además redistribuye los recursos económicos. Son algunas de las medidas más importantes que

implementa esta Ley. Los ayllus, principalmente del Norte de Potosí, se opusieron a ella por ser contraria a su organización.

Por su parte, la Ley INRA dio curso a los territorios indígenas, nominados en la Ley como Tierras Comunitarias de Origen (TCO's). A partir de esta Ley, algunas comunidades, básicamente de tierras bajas, optaron por seguir este camino legal para vivir en su territorio (Martínez, 2000). Pero muchas demandas de TCO's cruzaban límites departamentales, provinciales y municipales, provocando así dificultades en ese proceso. De hecho sería una de las limitaciones más importantes, dar curso a las TCO's dispuestas en la Ley INRA.

Esta nueva relación entre el Estado y los ayllus tiene distintas interpretaciones. Una de las más críticas es la de Félix Patzi, quien afirma que con estas leyes se da inicio a una "etnofagia" estatal, término que significa, por ejemplo, que en la educación ya no son sólo los profesores (como agentes del Estado) quienes daban instrucciones coloniales, sino eran los mismos padres que habían internalizado esta lógica reproduciéndola eficazmente. Este Proceso aseguraría la reproducción del sistema dominante.

En esta etapa, fueron las acciones de las mismas organizaciones indígenas las que, por un lado, reivindicaban los derechos a su territorio, a través de marchas masivas como la de 1990 por el Territorio y la Dignidad, y por otro lado, resistían las normativas estatales, como en la marcha de la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí (FAO - NP) en 1994, suceso ignorado por algunos investigadores.

> Hasta aquí puede observarse que el Estado y su actual legislación parecen constituir mecanismos organizados que dan continuidad a las políticas coloniales, orientadas a a hacer desaparecer y desestructurar a los ayllus, aunque ahora de manera encubierta. (Rivera, 1993)[4].
>
> Si bien se reconoce el derecho a la igualdad de oportunidades y al derecho a la diferencia en estas normativas, están subyugadas al orden

4 La estructura política boliviana tiene pues un 'núcleo duro' autoritario, que no logra ser afectado por los procesos de reforma y democratización, en la medida en que se alimenta de comportamientos disciplinadores, civilizadores y coactivos, profundamente anclados en el sentido común de toda la sociedad. (Rivera, 1993: 126).

> establecido, se niega y se viola el derecho a la diferencia, en sus niveles más holísticos y civilizatorios, provocando situaciones de mucha conflictividad en los ámbitos locales. (Wieviorka, 2003).

Desde la crisis del año 2000, en la que los sectores aymaras pusieron en tela de juicio no sólo las políticas estatales, sino también al mismo Estado, se configura una agudización conflictiva entre Estado y los pueblos indígenas, profundizando así la inestabilidad del modelo neoliberal y el Estado monocultural. El resultado de esta situación es que el Estado actual está manejado por un gobierno de corte indigenista (pero no indianista) y cuyo Presidente, Evo Morales Ayma, fue uno de los exponentes más importantes del movimiento cocalero sindicalista de nuestro país. Pero como este proceso no ha culminado, la problemática entre el Estado y los pueblos indígenas, principalmente con los ayllus, sigue vigente en cuanto al ejercicio de sus derechos. De manera que será en el contexto político de la nueva Constitución Política del Estado en el que se redefina los rumbos de la crisis neoliberal y del Estado monocultural.

Capítulo II

Características sociodemográficas de los ayllus en estudio

1. Ubicación geográfica

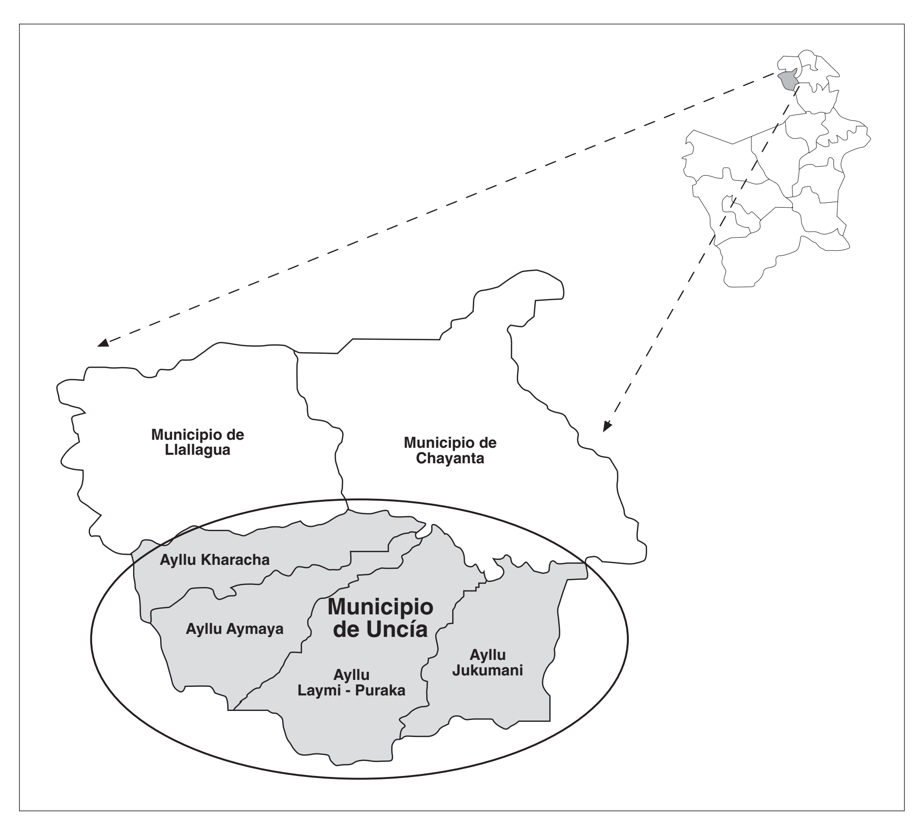
En términos geográficos, la investigación está centrada en los ayllus del municipio de Uncía: Kharacha, Laymi - Puraka, Jukumani y Aymaya de la Marka de Chayanta y del Suyu Charka, en la región del Norte Potosí. En el primer mapa se destaca el departamento de Potosí y en el siguiente mapa, se amplifica la ubicación de los ayllus del estudio, donde se presentan realidades distintas a las de otros departamentos de Bolivia.

Mapa 1
Mapa de Bolivia y del departamento de Potosí



Fuente: Elaboración propia.

Mapa 2
Mapa de ubicación del estudio:
ayllus del municipio de Uncía



Fuente: Elaboración propia.

2. Características sociales y sociodemográficas del municipio de Uncía

2.1. Población

La región del Norte de Potosí está conformada por cinco provincias: Bustillo, Bilbao, Charcas, Chayanta e Ibáñez, y tiene 13 municipios, 90 cantones y 1.557 comunidades. El estudio se concentra en el municipio de Uncía, con una extensión de 956 kilómetros cuadrados y de 95.600 hectáreas. Actualmente en el municipio hay cuatro ayllus: Kharacha, Laymi - Puraka, Jukumani y Aymaya.

En el municipio de Uncía, aunque son territorios de los ayllus de la Marka de Chayanta, se encuentra un enclave urbano, la ciudad de Uncía, ubicada en territorio del Ayllu Kharacha. Esta ciudad, a principios del siglo pasado, estuvo poblada por empresarios mineros extranjeros que venían a tranzar con los minerales, como el estaño, formando una dinámica social distinta a los ayllus.

> También muchos habitantes de la entonces grandiosa y próspera ciudad de Uncía, con más de 40 mil habitantes, donde se hablaba más de 15 idiomas de Europa, Asia, y África, aseveraban que era uno más de los centenares de extranjeros que habitaban la ciudad y que se dedicaba al negocio de compra y venta de minerales. (Arancibia, 2008: 31).

Ya con la acaudalada riqueza de la familia Patiño, Uncía se convertiría en uno de los centros mineros más importantes del país. Era una población de mayor contacto con la "modernidad" por la influencia que recibió de mineros extranjeros. Freddy Arancibia describe que en Uncía se formaron los primeros sindicatos mineros del continente, pero la masacre de 1923 y la Revolución de 1952, cambiaron paulatinamente este panorama.

> Los extranjeros volverían a sus países de origen, además con la nacionalización de las minas se daría fin a las empresas como las de Patiño. (*Ibid*. 2008).

Uncía, con una población migrante tanto del interior del país como del extranjero, tuvo un imaginario colonial y racista que discriminaba a los *jaqis* de los ayllus. Por ejemplo, cuando los comunarios venían a ofrecer sus productos y sus servicios en las casas de los "*q'aras*", recibían un trato tirano por parte de los uncieños. De acuerdo a la memoria oral, los *jaqis* de los ayllus llamaban a los mineros de entonces, *qhuya lukus,* ello debido a que tenían un aspecto algo "horrorizante", tenían grandes barbas y andaban bastante sucios. Otro denominativo que los *jaqis* utilizaron para caracterizar a esa gente fue: *luku q'ara*, por las actitudes desquiciadas que mostraban los *q'aras* (blancos sin base social y moral), así como por las formas de explotación y dominación que manejaron en contra de los *jaqis*. Estas historias de discriminación y racismo, curiosamente no son reflejadas en los trabajos de investigación sobre la ciudad de Uncía, como las de Arancibia.

Ese imaginario colonial y racista hacia los uncieños se fue reproduciendo en las décadas posteriores, a pesar de que como centro minero había disminuido. Se puede señalar que la relación de los ayllus con la ciudad de Uncía, ha estado marcada por tensiones sociales en distintos momentos, como analizamos en el capítulo IV. Esto sugiere que, cuando investigamos los ayllus del municipio de Uncía, es importante distinguirlos de este enclave urbano.

Cuadro 2
Población en centros urbanos en la Provincia Bustillo

Centro Urbano	Censo 1976	Censo 1992	Censo 2001
Uncía	7.377	7.729	5.709
Llallagua - Siglo XX - Catavi	41.640	31.474	29.327
Chayanta	------	------	2.072

Fuente: Elaboración propia en base al Censo Nacional de Población y Vivienda, Instituto Nacional de Estadísticas (CNPV), 2001.

Como se observa en el cuadro, según los datos del Instituto Nacional de Estadísticas, las poblaciones urbanas de Uncía y Llallagua fueron disminuyendo desde el censo de 1976, hasta el último censo del 2001, presentando un relativo aumento poblacional en el censo de 1992. En el censo del 2001, el centro poblado de Uncía presentó sólo 5.709 habitantes, de los cuales estimamos que menos de la mitad estaban relacionadas con las actividades mineras de auge de las pasadas décadas.

En la última década, se ha presentado un éxodo de habitantes de los ayllus hacia la ciudad de Uncía. Gran parte de los pobladores de Uncía son inmigrantes de los ayllus: Kharacha, Laymi - puraka, Jukumani, Aymaya y Pukwata, lo que significa que la ciudad sigue creciendo mediante urbanizaciones como Candelaria (en la parte de Pista Pampa). De manera que los ayllus se han apropiado de la ciudad de Uncía, aunque no en los códigos culturales que siguen siendo el imaginario de modernidad y la predominante por ahora.

La población total de la Provincia Bustillo es de 76.254 habitantes, de los cuales 37.108 están concentrados en el área urbana y 39.146

están en el área rural. Del total, 25.180 personas pertenecen al municipio de Uncía:

Cuadro 3
Población por municipios de la Provincia Bustillo

Municipios	Habitantes	Distribución en porcentajes (%)			
		Urbana	Rural	Mujeres	Hombres
Uncía	25.180	23	77	50	50
Chayanta	14.165	15	85	51	49
Llallagua	36.909	79	21	52	48

Fuente: Elaboración propia en base al Censo Nacional de Población y Vivienda, Instituto Nacional de Estadísticas (CNPV), 2001.

Un dato relevante es que la población del municipio de Uncía está concentrada en el área rural (territorio de los cuatro ayllus) y en parte esta característica demográfica explica la composición del gobierno municipal en la que los y las concejales provienen mayoritariamente de los ayllus.

La tasa de crecimiento poblacional en el municipio de Uncía, en el periodo de 1992 - 2001, alcanza el 0,18%, frente al crecimiento poblacional a nivel departamental que es del 1,01% anual. Este bajo crecimiento de la población en este municipio se explica, por una parte, por la migración constante hacia otros espacios sociales del país e incluso al extranjero y, por otra parte, se debe también a la alta tasa de mortalidad infantil que existe en los ayllus.

Otro aspecto que sobresale es la diferencia de otros ayllus en distintas regiones del país (La Paz, Oruro, Chuquisaca y Cochabamba). En el Norte de Potosí, los ayllus no están compuestos por cinco o más comunidades sino de varias decenas de comunidades, lo que es una de las particularidades en estos lugares. Los ayllus en estudio cuentan con la cantidad de cabildos y comunidades que se muestran en el siguiente cuadro:

Cuadro 4
Cabildos y comunidades en los ayllus del Municipio Uncía

Ayllu	Nº de cabildos	Nº de comunidades
Kharacha	26	30
Laymi	15	41
Puraka*	11	25
Jukumani	13	32**
Aymaya	4	31
Total	69	159

Fuente: Mendoza y otros, 1994, y corregido en base al trabajo de campo realizada en la investigación.

* Hay que aclarar que si bien Laymi y Puraka han estado conviviendo de manera conjunta y dual, esta dualidad fue afectada por las pugnas políticas y desligó a estos dos ayllus, generando confusiones entre los comunarios laymis y purakas. Esta situación se describe con profundidad en el capítulo IV.

** Hay que aclarar que no encontramos un número exacto de comunidades, probablemente se consideran comunidades algunas que antes eran sólo jant'as (asentamientos temporales).

Como se puede observar, el Ayllu Kharacha tiene mayor cantidad de cabildos, mientras que el Ayllu Laymi tiene mayor número de comunidades (41) en todo el municipio, en cambio el Ayllu Puraka registra menos comunidades (25), en total el municipio de Uncía cuenta actualmente con 159 comunidades donde se desarrollan situaciones diferentes. En algunas comunidades se concentran muchas familias, en otras apenas encontramos dos o tres familias por la migración, algo que preocupa bastante a las autoridades de los ayllus.

En cuanto a la autoidentificación indígena, se elaboró el siguiente cuadro:

Cuadro 5
Autoidentificación indígena de los municipios de la Provincia Bustillo

Municipio	Autoidentificación indígena de 15 o más años de edad (%)
Uncía	89,09
Llallagua	84,91
Chayanta	97,85
Total provincia Bustillo	88,62

Fuente: Elaboración propia en base al CNPV, INE 2001.

En el cuadro se puede ver que la autoidentificación indígena es alta en la Provincia Bustillo, incluso en el municipio de Llallagua, donde la población está concentrada en el área urbana, presentando más del 84% de autoidentificación indígena.

2.2. Educación y salud

Como en Bolivia existe la diferenciación entre la educación urbana y rural, las condiciones de infraestructura y el nivel de enseñanza de la educación formal y oficial son bastante deficientes en los centros educativos rurales de los ayllus.

Los centros educativos en el Municipio Uncía son los siguientes:

Cuadro 6
Centros educativos en el Municipio Uncía

Inicial	Primaria	Secundaria	Técnico y superior
56	69	8	2

Fuente: Elaboración propia basada en información del Ministerio de Educación y Culturas (en base a entrevistas).

En el Municipio Uncía, la educación formal está concentrada en 56 centros educativos de etapa inicial y 69 a nivel primaria, en el caso del nivel secundario, sólo hay dos colegios en la ciudad de Uncía (Bustillo e Independencia) y los restantes seis están esparcidos en los cuatro ayllus del municipio, y en condiciones desfavorables tanto en

la enseñanza como en la infraestructura. En cuanto a la educación superior, en el municipio sólo hay dos centros de estudio, uno a nivel técnico, el Instituto Técnico Superior Industrial Agropecuario (ITSIA) y la Subsede de la Universidad Tomás Frías, que ofrece carreras de licenciatura como Derecho, Economía y Trabajo social.

Como la población se encuentra principalmente en el área dispersa, gran parte de los alumnos de los ayllus que asisten a centros educativos rurales, sólo estudian hasta octavo curso de primaria y luego se van a trabajar a las ciudades. En el mejor de los casos continúan los estudios en los centros urbanos como Uncía y Llallagua.

En ese panorama, se destaca que en el caso de los estudiantes provenientes de los ayllus y que asisten a centros urbanos, sólo el 50%, aproximadamente, logra el bachillerato y la otra mitad abandona los estudios en la secundaria, ello debido principalmente a la falta de ingresos económicos estables, también por el interés de migrar a otros lugares por cuestiones laborales, por formalizar relaciones de pareja, y por el hecho de ser discriminado por sus condiciones sociales.

Actualmente son pocos los bachilleres que siguen estudios superiores, la mayoría elige carreras a nivel técnico superior, pues resultan más asequibles a sus intereses, fundamentalmente económicos. Tanto los estudiantes que se postulan a carreras universitarias como los que ya son profesionales, constituyen un número muy reducido y de estos son pocos también los que revalorizan la organización del ayllu o la apoyan, otros en cambio, imbuidos por la modernidad, consideran que es poco favorable al “desarrollo”. Por eso, aunque funciona la Universidad Tomás Frías (subsede de Potosí) en Uncía, buena parte de los comunarios de los ayllus exigen una casa de estudios superior propia con una educación que considere los códigos culturales y civilizatorios de los ayllus.

Respecto a la atención de salud para la población, en el municipio de Uncía existen dos centros médicos estatales, el Hospital Jaime Mendoza de la Caja Nacional de Salud, que ofrece distintas especialidades médicas, orientadas principalmente a la atención de los asegurados, además de algunos programas estatales como el Seguro Universal Materno Infantil (SUMI) y el Hospital Civil de Uncía del Ministerio de Salud, que

ofrece un servicio de “primer nivel”, a través de distintos programas como el Programa Ampliado de Inmunizaciones (PAI), entre otros.

Si bien en los últimos años, la medicina originaria de los pueblos indígenas se ha asimilado a las políticas de salud, aún no ha podido materializarse en la realidad urbana como sucede en los ayllus del municipio de Uncía. La medicina biomédica en los ayllus (del estudio), es la única oficial y que actualmente se utiliza entre la población.

El Proyecto de Salud Intercultural “Willaqkuna” en la ciudad de Potosí y que tuvo como experiencia piloto el municipio de Tinquipaya de Potosí, muestra que es posible este intercambio e integración entre la medicina biomédica y andina, y que puede ser replicada en los ayllus en la medida en que se otorgue el mismo valor a las dos concepciones de la salud (oficial y de los pueblos indígenas) para su complementariedad. Además, uno de los especialistas de la medicina intercultural, el mallku Alberto Camaqui, explica que las tierras del Qullasuyu tienen un componente medicinal.

La temática de salud en los ayllus y de los comunarios, no se analiza solamente como una cuestión física corporal e individual, sino que está en armonía con la naturaleza. En los ayllus, la práctica de la medicina originaria andina, llamada injustamente tradicional, es utilizada desde generaciones ancestrales hasta nuestros días. Las familias recurren a sus conocimientos locales y a los especialistas del ayllu como *khaqiris, yatiris* (curanderos), entre otros, para curar dolencias y enfermedades, y sólo cuando se presentan casos como fracturas de huesos y otros, recurren a la medicina biomédica o académica. Sin embargo, actualmente las postas sanitarias e incluso los hospitales donde se atienden los comunarios, carecen de equipamiento y recursos humanos, sensibles a los valores culturales y civilizatorios del ayllu.

2.3. Actividad económica e incidencia de pobreza

El municipio de Uncía se sustenta básicamente por el trabajo agrícola y minero. En cuanto a la agricultura, en los cuatro ayllus se produce papa, trigo, cebada, papaliza, oca, chuño, arveja y haba; mientras que en la ganadería, se destaca la crianza de ovinos, camélidos y vacunos.

La actividad agrícola ocupa más del 49% de la población, debido a que las condiciones climatológicas son adversas en esta zona agrícola, la práctica cada vez es más reducida, sumado al factor del crecimiento cuantitativo de familias en los ayllus, frente a la disminución notable, por ejemplo, de la cantidad de variedades de papa.

Otra de las actividades más importantes es la minería, ocupa más del 8% de la población del municipio. Allí están minas como las de Uncía (Kharacha), Chuquiuta y Kapasirca (Jukumani) y en las que se extraen minerales como estaño, zinc, plata, plomo y oro. Estas minas, en décadas anteriores, representaban no sólo un bastión político de izquierda importante, sino también una actividad económica a gran escala, aspecto que hoy ha quedado bastante disminuido por la escasez de minerales, así como la baja de precios en el mercado mundial.

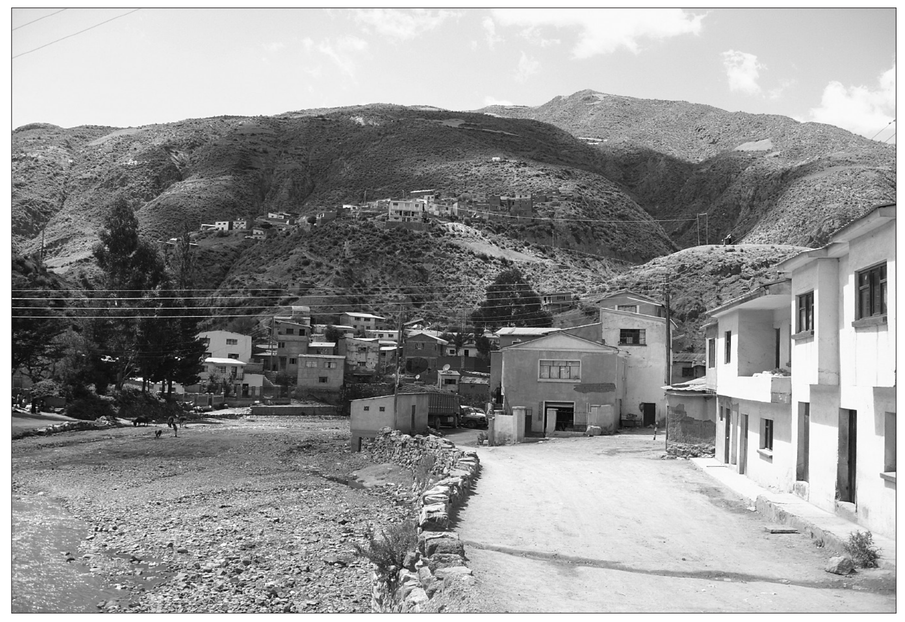
Cuadro 7
Centros mineros en los ayllus

Ayllu	Centro minero
Kharacha	En las faldas de los cerros de Uncía, ex minas de Simón I. Patiño.
Laymi - Puraka	No existen minas de explotación actual.
Jukumani	Los centros de mineros de Chuquita y Kapasirka.
Aymaya	Sólo minas de explotación temporal y de menor escala.

Fuente: Elaboración propia en base a entrevistas.

Como se observa, la importancia de los centros mineros se ha reducido en el municipio e incluso en la región y esta situación se agudiza más, pues en los ayllus los centros mineros han contaminado las aguas y suelos, repercutiendo, además, en una producción agrícola que también ha bajado, por eso no es casual que la papa que se vende en los mercados, provenga del Ayllu Laymi y en menor medida de Aymaya.

Otras actividades económicas que ocupan menor cantidad de población son: manufactura, construcción, educación y comercio. En el municipio no hay actividades económicas en crecimiento y esa situación profundiza los niveles de pobreza en las familias. El panorama de la gente del municipio de Uncía es la siguiente:



Chuquiuta, un centro minero en el Ayllu Jukumani. (Foto: Wilfredo Camacho).

Cuadro 8
Incidencia de pobreza en hogares del municipio de Uncía

Categoría	Porcentajes
No pobres	16
Pobres moderados	24
Pobres extremos	60
TOTAL	100

Fuente: Elaboración propia en base a CNVP INE, 2001.

De acuerdo a datos del censo del año 2001, la población en situación de pobreza alcanza al 84% de los hogares en el municipio de Uncía. Estos hogares son principalmente indígenas, definiendo que ser pobre e indígena son dos categorías íntimamente relacionados en ese lugar.

2.4. Migración

Desde la sequía de los años 80, el éxodo de comunarios de los cuatro ayllus hacia otras ciudades del país, se ha convertido en una

constante. Regiones como el Chapare, en Cochabamba, los Yungas, en La Paz, la ciudad de Santa Cruz y el centro minero de Huanuni, son los lugares donde los comunarios de los ayllus buscan mejores condiciones de vida.

Aunque no podemos considerar este proceso de movilidad espacial como "geopolíticas indígenas", (Mamani, 2005), buena parte de los *jaqis* o comunarios de los ayllus retornan a las comunidades en fechas festivas y rituales como Carnaval, las fiestas del *tinku* de Chayanta (mayo) y Aymaya (octubre), pese a que a veces el imaginario social haya cambiado sus perspectivas de vida en los migrantes por la influencia de la vida urbana.

La Federación de Ayllus Originarios e Indígenas del Norte de Potosí (FAOI - NP), entre sus principales preocupaciones, está la de analizar alguna forma de frenar la migración masiva de los *jaqis* en los ayllus, porque consideran que este proceso es provocado por:

- Los fenómenos de la naturaleza.
- Educación deficiente.
- Acceso cada vez más reducido a la tierra.
- Falta de servicios básicos.
- Inadecuadas políticas por parte del Estado y las ONG's.

Sin embargo, consideran que la migración es parte de la dinámica de los ayllus, por reocupar otros territorios y buscar mejores oportunidades para superar sus condiciones de vida social. (FAO - NP, 1995). Lo que sí parece estar claro es que los migrantes norte potosinos viven en condiciones marginales en las ciudades, aspecto que tendrá que ser estudiado de manera urgente.

3. Pisos ecológicos

Los ayllus en el municipio de Uncía están ocupando las tierras de cabeceras del valle (taypirana) y puna. La cabecera del valle está entre 2.700 a 3.100 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m.) y la puna a una altura 3.600 a 4.800 m.s.n.m. Los cuatro ayllus tenían tierras en

los valles, pero hoy este acceso está gravemente deteriorado, tanto así que el viaje es casi imposible.

El Ayllu Jukumani es el único que tiene acceso completamente a tierras del taypirana (zona intermedia entre likina y suni), ya que su territorio abarca actualmente las tierras del suni y taypirana, en tanto el Ayllu Kharacha, no todas las comunidades tienen accede a esa zona por la isla territorial que tiene en el Ayllu Chayantaka, y el Ayllu Laymi - Puraka y Aymaya son ayllus que actualmente no acceden al taypirana.

Los pisos ecológicos que estos ayllus controlaban (suni, taypirana, likina y yungas) han quedado desmembrados por los procesos de administración colonial y republicana. Actualmente la TCO es la política territorial que legaliza este desmembramiento del control vertical de los pisos ecológicos de los ayllus, como veremos en el capítulo V.

Capítulo III

Procesos históricos de los ayllus del Norte de Potosí

En este acápite, hacemos un repaso histórico, aunque no exhaustivo, de los ayllus del Norte de Potosí, concentrándonos en los últimos veinte años, importantes no sólo por reactualizar esta historia de relación entre ayllu y Estado, sino también para entender el proceso político y territorial actual de los ayllus de esa región.

1. Etapa precolonial y colonial

En la etapa precolonial, esta región estuvo poblada por varias naciones como los Charkas, Chuys, Qharaqharas, Chichas y otras, que ahora se encuentran en otros departamentos como Oruro (Carangas y Quillakas) y Cochabamba (Soras). Las relaciones entre estas naciones supuso la formación de confederaciones como Charka - Qharaqhara, que tuvo una conexión estrecha con los incas. De hecho, estas naciones eran reclutadas por los incas para formar parte de conjuntos militares de enorme importancia en el Tawantinsuyu.

> Estas naciones tenían un espíritu guerrero de trascendencia que les mereció el reconocimiento de hijos primogénitos y mayorazgo del Imperio Incaico. (Memorial de Charcas, en Espinoza Soriano: 1969).

A la llegada de los españoles, la Confederación Charka - Qharaqhara se enfrentó y quedó relativamente diezmada.

> Para evitar una derrota con efectos desastrosos, los jatunkurakas de las principales naciones (Charka y Qharaqhara) hicieron una tregua con los españoles y los jatunkurakas asignaron "indios" para que los conquistadores sigan avanzando, a cambio los invasores bautizaron

> el nuevo territorio conquistado con el nombre de Charcas y ofrecieron regalos a los Jatunkurakas. (*Ibid*.: 142).
>
> Los hermanos Pizarro se adjudicaron el control de estas naciones: Hernando Pizarro se quedó con los Charkas y Gonzalo Pizarro con Qharaqhara, Macha y Pukwata. (Arze y Medinacelli, 1990).

Pero esta tregua pronto fue rota por las políticas coloniales al imponerles el pago del tributo y otras obligaciones como la mita y la encomienda, de modo que fue necesario hacer otra tregua, los indios tenían que pagar tributos a cambio de que no se les usurparan sus tierras y sus recursos:

> Los Kuraka de los ayllus del Norte de Potosí, como una estrategia de sobrevivencia establecieron un pacto asimétrico con la Corona española. Aceptaron el pago del tributo ya sea en dinero, trabajo o especies a cambio de que se respetaran sus derechos sobre su territorio, y manejo de sus recursos y su autoridad local. (Mendoza y otros, 1994: 12).

A pesar de estas "treguas" coloniales, la imposición del poder español continuó, ya que con la política de reducciones estas naciones quedaron reducidas a 25 encomiendas, dando inició al proceso de fragmentación de sus territorios como de su sistema político, a excepción de algunos territorios que coincidían con la reducción. (Platt, 1982: 26).

> El antiguo capital político y ceremonial de los Charka fue Sakaka, adjudicado al español Luis de Ribera, mientras Chayanta a Rodrigo Pantoja. Incluso se trasladó la capital de Charcas, que era Sakaka, a Chayanta, donde además se estableció el corregimiento colonial. (Memorial de Charcas, en Espinoza Soriano, 1969: 148).

Los ayllus se levantaron ante estas imposiciones del poder colonial y una de las más importantes rebeliones, en el siglo XVIII, fue la de Tomás Katari y sus hermanos, quienes lucharon por reconstituir el poder político y territorial.

> Este levantamiento estuvo articulado con procesos de emancipación de otras regiones como las rebeliones de Túpac Amaru y Julián Apaza (llamado "Túpac Katari", retomando, por un lado, el nombre de Túpac

> de Cusco y Katari del Norte de Potosí). A diferencia de los líderes de Cusco y de La Paz, que tenían un nivel de educación importante, Tomás Katari, sus hermanos y su esposa Cruza Llave, no sabían leer ni escribir. (Harris y Albó, 1984: 57).

Silvia Rivera menciona tres aspectos importantes en la rebelión de Tomás Katari: primero, ésta muestra las consecuencias del dominio colonial en la diferenciación de la sociedad india dentro del sistema político de los ayllus, en el que algunos kurakas estaban insertos y acordes a la estructura colonial, en cambio el movimiento rebelde reclamaba la reconstitución del sistema de autoridades usurpadas por la Colonia; y el segundo aspecto que denota la rebelión es la continuidad de las articulaciones de los territorios del suni y likina, a pesar de las políticas de fragmentación de la Colonia.

> La articulación suni - likina en el proceso de la rebelión muestra como objetivo la protección del modelo comunario de participación en el mercado, por oposición a los repartos forzosos de mercancías que realizaban los corregidor. (Rivera, 1992: 37).

Por último, Rivera sostiene que esta rebelión se vincula con otros focos rebeldes y que lejos de ser rebeliones separadas, muestra un proyecto pan - indio de emancipación junto a las rebeliones de los Túpac Amaru en Tungasuca y Azangaro y Julián Apaza (Túpac Katari).

2. Etapa republicana

Después de la independencia, en la que los "indios" participaron activamente, los ayllus seguían en las mismas condiciones. Por la ideología liberal dominante y la visión colonial, que heredó el Estado, los ayllus fueron sometidos a un renovado régimen de poder, ahora republicano, a pesar de haberse abolido la mita.

El tributo indígena, a pesar de los intentos vanos de Sucre por abolirlo, continuó pero con el nombre de "contribución indigenal". Esta contribución fue interpretada como la continuación del "pacto" con el Estado colonial, en el que este último no debía asumir acciones para usurpar las tierras de las comunidades. No obstante, la visión liberal del Estado llevó adelante marcos normativos como la Ley de

Ex vinculación de 1874, instrumento jurídico que privatizaba la tierra, de modo que estas disposiciones rompían el pacto.

Como respuesta ante semejante acto de despojo de sus tierras, los "comunarios" se organizaron y usaron la categoría de "apoderados" y defendieron "jurídicamente" sus tierras, mediante los títulos coloniales que poseían desde antes de la República. El autor Denisse Arnold describe que en Qaqachaka estos *jaqis* que manejaban y sabían de estos títulos, se los denominaba "carga títulos" (Arnold, 1996). En el Norte de Potosí fue la resistencia (incluso violenta) de los ayllus que frenó el despojo de sus tierras. La resistencia a estas revisitas fue tal que posteriormente fueron suprimidas. (Platt, 1982).

A pesar de que estas resistencias tuvieron un éxito relativo, las haciendas se extenderían principalmente en las tierras de likina y las provincias Charca, Chayanta y Bilbao serían las más afectadas. Ante la propagación de haciendas, con abusos cometidos por los hacendados y otros actos de explotación, los comunarios empezaron a converger en acciones violentas contra los hacendados dando lugar a lo que hoy se conoce como la Rebelión de 1927, hecho poco mencionado por algunos estudiosos sobre los levantamientos aymaras.

Esta rebelión, según versión de Harris y Albó, es como sigue:

> El conflicto empezó a fines de julio de 1927 en los valles de Guadalupe, provincia de Chayanta, y se expandió rápidamente al resto de la provincia, principalmente sus sectores orientales, con ramificaciones en otras provincias del departamento de Potosí y partes de Chuquisaca (…..) En Guadalupe el primer lugar sublevado fue Chuy Chuy (o Thurumani), en represalia contra el hacendado Nicolás Serrudo que había castigado cruelmente a un niño por haber prendido fuego dentro de su propiedad. (Harris y Albó, 1984: 60).

Como en este relato histórico, la chispa que encendió el acto de rebelión fue el abuso de un hacendado en Guadalupe que expendió su propiedad a otras zonas de la región como Potosí, Chuquisaca y Oruro.

La prensa nacional, imbuida por el pensamiento liberal y de carácter racista, registraba esta rebelión como:

> La última, pero la primera sublevación del quechua de nuestra campiña, es el resultado del contagio de las ideas del aimara sañudo y perverso, que ha incursionado en el hogar del quechua y de su tranquilidad y reposo acostumbrados, ha arrancado al sufrido quechua para lanzarlo en la lucha desigual de oponer su pecho frente a la institución armada. (La Defensa, 2 - IX - 1927; citado en Rivera, 1992: 51).

No sólo la prensa nacional registraba este hecho rebelde de manera colonial, sino también periódicos como el New York Times, que señalaba lo siguiente:

> 80.000 indios se sublevan en Bolivia. Armados con garrotes y hondas, los descendientes del pueblo que antiguamente gobernaba se enfrentan a los soldados en el campo de batalla. Se achaca el levantamiento a los rojos. (Citado en Harris y Albó, 1984: 65).

La visión que tenía el diario norteamericano es que estos levantamientos eran influencia de los comunistas y que las armas de los indios no podrían contra el "armamento moderno", asimismo de considerarlos "salvajes" y "caníbales" (*Ibid*.: 66), argumento que se repetiría en posteriores décadas contra estos ayllus, en el marco de la *ch'axwa* (modo violento de expansión territorial). Según Harris y Albó hay dos facetas importantes a considerar en esta sublevación: la primera fue frenar el avance de las haciendas en las tierras de los ayllus y segundo una protesta contra los abusos de los hacendados y autoridades contra los comunarios. Lo que no parecen considerar Harris y Albó es que este levantamiento fue la continuación de las rebeliones inconclusas desde Tomás Katari e incluso antes, pues si bien el movimiento se mostraba en contra del avance de las haciendas y los abusos cometidos por éstos, el móvil ideológico fue la reconstitución de tierras y el poder político.

Desde la rebelión de 1927, en el Norte de Potosí, el movimiento de los comunarios por recuperar sus tierras, fue creciendo hasta llegar a la Reforma del 1953, aunque con dificultades. Con la Reforma Agraria se dispone la restitución de tierras que fueron usurpadas después de 1900 y a pesar de esto, los ayllus no recuperaron parte de sus tierras, además la Reforma fue otra política que desestructuró el acceso a los diferentes pisos ecológicos de los ayllus, prohibiendo la doble

tenencia de tierras. Pero lo más significativo fue imponerles la lógica de la propiedad privada de la tenencia de tierras y de categorizarles "campesinos", que incluso en décadas posteriores, curiosamente se convertiría en una identidad de algunos sectores.

En el Norte de Potosí este proceso político del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) condujo al impulso del sindicalismo. Es a partir de 1952 que algunos ex trabajadores mineros, hacen campaña política en el campo y ese es el caso de Narciso Torrico (de origen cochabambino) quien se convirtió en un dirigente campesino (con carácter de cacique) y tuvo influencias en las provincias Charcas y Bilbao, donde en Acacio (pueblo mestizo) hubieron actos vandálicos, como saqueos. Otros pueblos de la región del valle (San Pedro y Sakaka) temían la misma suerte, de modo que fueron preparándose para cualquier ataque de los "campesinos" dirigidos por Torrico, Rufino Vargas y otros (Harris y Albó, 1984: 74, 75, 76). Torrico y los de más dirigentes fueron muertos posteriormente.

Después de este primer proceso de organización sindical, fundamentalmente en los valles del Norte de Potosí, las rivalidades internas fueron grandes obstáculos para el desenvolvimiento de esta organización, incluso los sindicalistas de ese momento llegaron a matarse unos a otros por tomar el control del movimiento campesino y el clientelismo político de los dirigentes al partido de gobierno, era constante.

> Todo ello contribuyó a que el "sindicalismo campesino" del Norte de Potosí se convirtiera en una cúpula sin base, manipulable a gusto y sabor de los gobiernos militares de turno, desde (René) Barrientos hasta (Hugo) Banzer. En este proceso el sindicalismo fue un foco de agresiones, tanto contra los centros mineros, como contra las estructuras políticas propias de los ayllus (…). El cargo de "dirigente sindical" se ha convertido en una instancia más de refuerzo del poder político e ideológico de los pueblos sobre los ayllus, y de la mentalidad occidental sobre la andina. (Rivera, 1992: 66).

El sindicalismo en esa región surgió mediante los agentes del gobierno de turno, fragmentando y borrando las memorias históricas con relación a los ayllus. En la Puna, por ejemplo, por las maquinaciones del seudo (falso) dirigente campesino Wilge Nery, se tuvo

consecuencias desastrosas para los ayllus, en los años 60. El trabajo de Nery consistía en dividir a mineros y campesinos, desencadenando desconfianzas y rencores en el ayllu Jukumani, aprovechando la *ch'axwa* con el Ayllu Laymi. Ante esto, los mineros se articularon estratégicamente con los Laymi, mediante la dotación de armas. Este ambiente de rivalidad desató un sangriento enfrentamiento que cobró la vida de más de 500 personas de ambos ayllus (Harris y Albó, 1984: 93, 94). Esta tentativa de caciquismo sindical al parecer sólo buscaba oportunismo y réditos personales, sin importarles las condiciones de vida de los comunarios.

3. Las últimas dos décadas: Estado, sindicalismo y el "Poncho Roto" en los ayllus

En 1979, se refundó la Federación Especial de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí (FETCNP) con el nombre de Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí (FSUTCNP) y en el primer congreso, el dirigente y ex minero Florencio Gabriel asumió como secretario general, dando continuidad a la lógica del caciquismo en contra de los ayllus. Gabriel murió en el golpe militar de 1980.

Pasado el golpe militar, en 1983 se realizó un segundo congreso de la FSUTCNP y a pesar del manipuleo dirigencial, los *jaqis* exhortaron a los indígenas a ser ellos mismos quienes ocupen esos cargos:

> No podemos aceptar dirigentes *q'aras* que distorsionen todo, hasta cuándo nos van a engañar los *q'aras*, que son extraños a nuestra tierra… (Citado en Rivera 1992: 132).

Sin embargo, el comité ejecutivo fue conformado por personas que tenían procedencia de mestizos, además de ser militantes del Partido Comunista de Bolivia (PCB), el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNRI) y el Movimiento Bolivia Libre (MBL). En los siguientes congresos, se repetiría esta lógica paternalista de los mestizos, acostumbrados a componendas políticas a favor de ellos e ignorando así las demandas de los comunarios de base.

Con la sequía de la primera mitad de los años 80 y de los 90, se da un reiterado impulso a la organización sindical a través de

instituciones como PIO XII[5], Instituto Politécnico Tomás Katari (IPTK) y el Programa de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) con el proyecto *Yuyay Jap'ina*. Estas instituciones condicionaban la ayuda —que consistía en alimentos y semillas básicamente— a cambio de organizarse en sindicatos, en detrimento de la organización del ayllu. La visión de un ex promotor es la siguiente:

> La sequía es el elemento principal para implantar el sindicato y fue el proyecto que impulsó con mayor fuerza en los ayllus los sindicatos. (…) Por ejemplo, en Phanakachi, a partir de los cursillos de principios del 83, se han formado cooperativas de producción que posteriormente dieron lugar a los sindicatos, con el objetivo de adquirir mayor fuerza ante las organizaciones tradicionales (…) A veces el secretario general tiene más autoridad que el Jilanqu. Hay una subordinación y subalternización de las autoridades tradicionales y al final van a desaparecer nomás las organizaciones tradicionales. (Ex promotor del proyecto 1986, citado en Rivera, 1992: 145, 146).

Entonces, estos sindicatos, organizados verticalmente en subcentrales y centrales, negaban totalmente la estructura organizativa del ayllu y sus formas de gestión política en sus territorios. Este sindicalismo, con rasgos prebendales y corruptas, no subsanaría en los siguientes años.

El sindicalismo estaba ya casi constituido en las cinco provincias, pero por las contradicciones surgidas con las autoridades originarias y el ayllu, principalmente en la provincia Bustillo, los *jaqis* fueron cuestionando esta lógica sindical de organización. Este proceso empezó con más claridad en un congreso de la FSUTCNP (Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí) realizado, en 1987, en la comunidad de Wankarani en la provincia Charcas, y allí se presentó por primera vez la tesis política elaborada por líderes de

[5] En la propuesta de desarrollo rural sobre delimitación regional de la PIO XII, que data de 1994, establece que: "La estructura sindical se está institucionalizando paulatinamente (…) mientras preste atención al ayllu, cabildos y comunidades seguirá existiendo la organización sindical especialmente para los *kantu runas"*. Ya para esto se había fundado la FAO - NP, pero en esta propuesta se ignora totalmente este hecho, además de negar las contradicciones entre ayllu y sindicalismo, y justifica la organización sindical en estos ayllus. Pero curiosamente en este proyecto se señala que son los ayllus los que apoyan la propuesta microregional. (PIO XII, 1994: 65, 66 y 67).

la provincia Bustillo y organizados en el Frente Social Tomás Katari (FSTK), posteriormente llamado Frente Tomás Katari de Liberación (FTKL). El documento es aprobado por el congreso, pero no se pone en práctica por ser contrario al sindicato.

En el siguiente congreso, realizado en 1989, esta vez en Acasio, provincia Bilbao, también se ratificó la misma tesis política del FSTK, pero la organización sindical seguía sin poder plasmar en acciones el proyecto político. Un punto importante de esta tesis política es lo siguiente:

> Hay muchas tesis políticas de diferentes partidos tradicionales, pero ésta simplemente engloba de modo general hipotético, la falencia de la realidad y esta es la que contribuye pues en muchos errores políticos. Lo que nosotros contribuimos es de forma específica con su realidad, partiendo de las células importantes de la sociedad, que en este caso es el ayllu y sus formas de estructura social propia de la comunidad. (Fragmento de Tesis Política de la FTKL, 1990).

Aquí es importante distinguir el katarismo de Genaro Flores Santos con el Frente Social Tomás Katari: Flores estuvo manejado por sindicalistas, además de tener pugnas políticas al interior de su organización sindical y que le costaría su descenso político en los siguientes años, aprovechando algunos residuos partidarios como Víctor Hugo Cárdenas. Mientras el FSTK fue una organización política que dio un impulso a los ayllus y su forma de organización junto a algunos sectores de la población urbana, por sus condiciones de explotación y opresión. (Documento FAOI - NP, 2005: 11). Un manifiesto del FSTK de esos años sostiene:

> El Frente Tomás Katari de Liberación hace pública su denuncia e indignación en los siguientes puntos:
>
> Primero. Rechazamos la actitud asumida en el ampliado de campesinos del día domingo 27 de enero a horas 8:00 a.m. por parte de algunos hermanos manipulados y mal dirigidos por algunos miembros de la Federación (sindical) con la ayuda indirecta de un trabajador de Radio PIO XII.
>
> Segundo. Los miembros de la Federación y bases de los ayllus que suscribimos esta denuncia pública, fuera de estar conscientes que

> nuestro documento político de la federación, aprobado en el III Congreso de Huankarani, el cual fue apoderado por la oscuridad política del MIR Bolivia Libre y hoy disfrazado como Movimiento Bolivia Libre (MBL), documento que fue ratificado en el congreso de Acasio, es y será nuestra razón para seguir luchando de frente y con dignidad de quechua y aymara, en contra de lo que anticipamos en este documento. (Llallagua, enero de 1991).

El 24 de marzo de 1991, en un congreso de campesinos de la Provincia Bustillo y a través de un acuerdo general, se cambia el nombre de Central Provincial Bustillo a Central Única de Ayllus de la Provincia Bustillo (nótese que por primera vez aparece el nominativo de ayllu en una organización en el Norte de Potosí). Las tres primeras personas que componenten esta renovada organización son: Eduardo Quispe (Laymi), Valentín Calani (Sikuya) y Sabino Condori (Laymi), la característica de estos dirigentes es que todos son *jaqis* de los ayllus, y la intervención de mestizos provenientes de pueblos, como sucedía en décadas pasadas, era inexistente en esta provincia. Esta revalorización del ayllu como forma de organización política significó los inicios de una ruptura con la FSUTCNP.

En los siguientes años, la Central Única de Ayllus de Bustillo se preparará para tomar la dirección de la FSUTCNP, de ese modo poder cambiar la visión del sindicato por el del ayllu. Para este cometido se elige al *jaqi* Alberto Camaqui (del Ayllu Laymi - Puraka) como candidato a la FSUTCNP, representando a la provincia Bustillo, además considerando que por rotación el cargo de ejecutivo le correspondía a esa provincia. Camaqui versa de la siguiente manera:

> Esta Central Única de Ayllus propone tomar la Federación, estableciendo la necesidad de tener un ejecutivo en ésta y como candidato me eligieron a mí en las instalaciones de la Federación de mineros. En este marco, se revisó el documento político presentado en el anterior congreso y se lo prepara para el próximo congreso de la FSUTCNP. (A.C., ex mallku mayor, FAOI - NP).

Una vez estando en el congreso de la FSUTCNP, realizado en Sakaka (provincia A. Ibáñez) en 1993, se presentó el documento de la FSTK nuevamente, pero por las irregularidades observadas la asamblea tuvo otro rumbo. En ese momento, el ejecutivo de la FSUTCNP,

Félix Vásquez, quien desde 1987 venía ejerciendo este cargo y fue ratificado en anteriores congresos con manipulaciones y una lógica de caciquismo (al estilo de dirigentes sindicales de las pasadas décadas) aprovechó este puesto para obtener réditos personales, trabajando con el Programa de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), además de ser militante del Movimiento Bolivia Libre (MBL), aspecto que ha implicado una relación prebendad y clientelar de FSUTCNP con los gobiernos de turno.

El dirigente Félix Vásquez pretendía buscar la reelección, con estrategias de manipulaciones hacia sus bases, principalmente de las provincias Bilbao, Charcas y parte de Ibáñez, pero que no estaban dispuestas a aceptar. Incluso, después de un cuarto intermedio en el congreso, Vásquez junto a su gente, tenía planes de golpear y violentar (con piedras y palos ocultados bajo sus ponchos) al candidato de Bustillo, Alberto Camaqui.

A pesar de estos incidentes y tentativas de violencia, principalmente contra los candidatos de Bustillo, el congreso siguió su curso. La negativa de dar paso a los candidatos de Bustillo, no sólo al primer cargo ejecutivo, sino también al segundo y tercer, originó la total molestia.

> En el desarrollo del congreso de Sakaka se quiso tranzar para asumir la dirección de la FSUTCNP, por cuanto le correspondía asumir a la provincia Bustillo, según el turno, pero la negociación se quedó truncada debido a que Félix Vásquez ya tenía preparada una plancha para asumir la conducción de la máxima organización del Norte de Potosí. Ese suceso hizo reflexionar a los representantes de la Provincia Bustillo, llegando a negociar para asumir la segunda cabeza, la misma que se nos fue aceptada; pero por razones de mantener la dirección dentro de la Provincia Bilbao, en el momento de la elección de los dirigentes de la máxima organización sindical, no apareció Félix Vásquez, argumentando a través de sus seguidores que se encontraba durmiendo y que posteriormente al momento de la elección, como ejecutivo se volvió a reelegir, pero la sorpresa era que en la segunda cabeza y tercera cabeza no había representantes de la Provincia Bustillo. Y que extrañamente por Bustillo, en la cuarta cabeza estaba asumiendo otra persona, suficiente motivo para que cause un resentimiento en los representantes y bases de la Provincia Bustillo, y fue en ese instante que se decidió abandonar el congreso. (Z.F., documento FAOI - NP, 2005: 17).

El planteamiento de la Provincia Bustillo era llevar a Alberto Camaqui como futuro ejecutivo de la FSUTCNP, pero no era suficiente debido a que no existía consenso en las demás provincias y se ingresó en votación, obteniendo alrededor de 400 votos en Chayanta, A. Ibáñez, Bilbao, mientras que en Bustillo y parte de Chayanta se registraron 800 votos, resultado que colocó de ganadores a estas dos últimas provincias. Frente a esta realidad el señor Félix Vásquez dijo que entregaría la dirección de la organización pero las subcentrales no quisieron, por esta razón se abandonó el ampliado, nos venimos hasta Qulluma donde el señor Vásquez y otra comitiva nos detuvieron para que volviéramos, nos quiso regalar panes y comida, pero nosotros rechazamos todo y con gran fiesta, retornamos a nuestros lugares. (S.A., documento FAOI - NP, 2005: 18).

La versión del mismo Alberto Camaqui es el siguiente:

El Congreso duró de tres días. El primer día estaba bien con las discusiones y análisis, pero el segundo día ya la gente empezó a mirarse distinto, y a entorpecer todos los puntos del debate. A mí me decían que mejor no vaya a la sala, mejor quédate escondido nomás… Estuve como refugiado. Y ya el tercer día era un debate político y el documento político preparado por Bustillo tenía mucho valor, era un buen documento que todos apoyaban y se lo hizo prevalecer. Después de un cuarto intermedio, se entró a la fase de elecciones en el que primeramente se hizo la presentación de los candidatos de cada provincia, llamándonos por nuestro nombre y en ese momento aparece Félix Vásquez, que ya fue ejecutivo en las anteriores gestiones, pero nuevamente se presenta para ser reelegido, sin tomar en cuenta las opciones de los nuevos candidatos. Posterior a esto, se declara un cuarto intermedio y cada provincia se va con su gente a analizar y buscar alianzas con otras provincias para que gane su candidato. En ese momento ya Félix Vásquez y su gente, estaban trabajando mucho para no dejar a los de Bustillo con los cargos.

Sin embargo, en vez de buscar alianzas, se habían armado de palos y piedras, y si había pelea, la gente de Vásquez nos darían con esos palos y piedras, ahí adentro. Yo mismo veía que la gente volvía a la sala con sus ponchos para esconder debajo los palos y las piedras. Ya en la votación, Félix Vásquez estaba como primero y yo como segundo, pero los votos ya no se respetaban, había un clima distinto por estas actitudes que lo único que hacían era faltar el respeto a los votos y como estaban armados, abandonamos la sala para reunirnos como

Bustillo y decidimos que, como ellos no querían que estemos en la Federación, nos iríamos del lugar y después veríamos qué hacer. La mayoría reclamaba porque ellos siempre querían ser dirigentes y ¿por qué no pueden aceptar gente nueva?

Toda la delegación de Bustillo decidió que parte de Chayanta y parte de A. de Ibáñez, se retiren callados sin avisarles siquiera, porque ellos estaban armados como para enfrentar a un verdadero enemigo, dijimos que era mejor dejar las cosas en paz y nos fuimos. Luego, nos subimos a nuestros autos y al ver que nosotros nos estábamos yendo, recién se han asustado y se han preocupados. Se dieron cuenta que nuestro abandono haría fracasar el congreso y se fragmentaría la organización y el trabajo de asesoramiento de las personas encomendadas por el MBL sería un total fracaso para ellos, por eso, en ese momento, Félix Vásquez subió al auto y nos dice: no hermanitos bájense nomás, les vamos a dar el cargo, les vamos a dar el cargo y empezó a llorar pidiéndonos que no nos vayamos, quédense hermanitos, quédense… Y nuestras bases dijeron que no nos bajemos… y nos vinimos a la comunidad con nuestra música de *tinku* (jula julas). (A. C., ex mallku mayor, FAOI - NP, 2008).

Instituciones y ONG's, manejados por indígenas e intelectuales como el Centro Marka, dirigido por Walter Reinaga, Evess Kallpa, Proyecto Mallku, Cruza Llave (nombre de la esposa de Tomás Katari) y el Institución de Capacitación y Desarrollo Social (ICADES), apoyaron materialmente (con víveres y transporte) y moralmente a los ayllus de Bustillo, para facilitar el viaje hacia el congreso y estar presentes para sus planteamientos.

El mandato de las bases de Bustillo y parte de Chayanta fue fundamental para determinar la ruptura con la FSUTCNP, a partir de la decisión de los comunarios de esas provincias de abandonar el congreso ante un clima tenso y de amenaza, además denunciando el fraude montado por el dirigente Félix Vásquez junto a su gente.

Nos venimos en dos autos hasta Qulluma, allí descansamos para preparar nuestros alimentos. Félix Vásquez y sus asesores nos dieron alcance, ellos trajeron pan y nosotros estábamos muy alegres en la plaza de Qulluma, tocando las julas julas, por el abandono. Vásquez y sus asesores nos hablaron nuevamente sobres sus propuestas y nosotros rechazamos rotundamente todo eso, porque seguimos el

> mandato de las bases. Después de un descanso, proseguimos el viaje con destino a Llallagua, hacia las oficinas de ICADES, donde se realizó una *ch'alla* (rito e agradecimiento a la Pachamama, madre tierra) general con todas las bases. Posteriormente llegó Vásquez con su gente y nuevamente nos hablaron y nos dijeron que la Federación había reservado carteras para Bustillo y que retornemos, pero nosotros no aceptamos, porque nosotros estábamos fortaleciendo la Central Única de Ayllus de Bustillo, en ese momento. Y después sugió la idea de que formemos otra federación pero de ayllus, no sindical. Y después la federación sindical se debilitó poco a poco. (A. C., ex mallku mayor, FAOI - NP, 2008).

Ante esos antecedentes, el trabajo de los candidatos de Bustillo fue de fortalecer la Central Única de Ayllus de la Provincia Bustillo, a la cabeza de Eduardo Quispe (Ayllu Laymi) y después de un proceso político, nació la idea de formar una federación de ayllus recuperando el poder a sus autoridades originarias y la Federación sindical se debilitó.

En un documento de la FAOI - NP se explica las razones de su fundación:

> Desde los años 80 que nuestras autoridades han sido marginadas, porque en nuestras comunidades hemos sido impulsados y condicionados a organizar sindicatos agrarios por PIO XII y IPTK, estas instituciones nos condicionaban para que podamos recibir ayuda del programa llamado Plan Sequía y por eso era urgente organizar sindicatos y subcentrales agrarias, estas organizaciones ni siquiera querían que nuestras autoridades participen en ampliados ni congresos sindicales. (FAOI - NP, 1994: 7).

La disolución de la FSUTCNP sería el fin del sindicalismo en la Provincia Bustillo y parte de Chayanta e Ibáñez. Después de que los comunarios de esas provincias abandonaran el congreso de Sakaka, autoridades originarias se organizaron, a la cabeza de Alberto Camaqui, mallku mayor, Perfecto Gonzáles, mallku de organización y Quintín Castro, mallku de relaciones, y fundaron la Federación de Ayllus Originarios Indígena del Norte de Potosí (FAOI - NP) el 29 de agosto de 1993, en Pista Pampa (Ayllu Kharacha). Posteriormente, con el objetivo de hacer prevalecer la dualidad de *chacha-warmi* (hombre-mujer), se unió al movimiento, la mama t'alla mayor, Rosenda Rojas

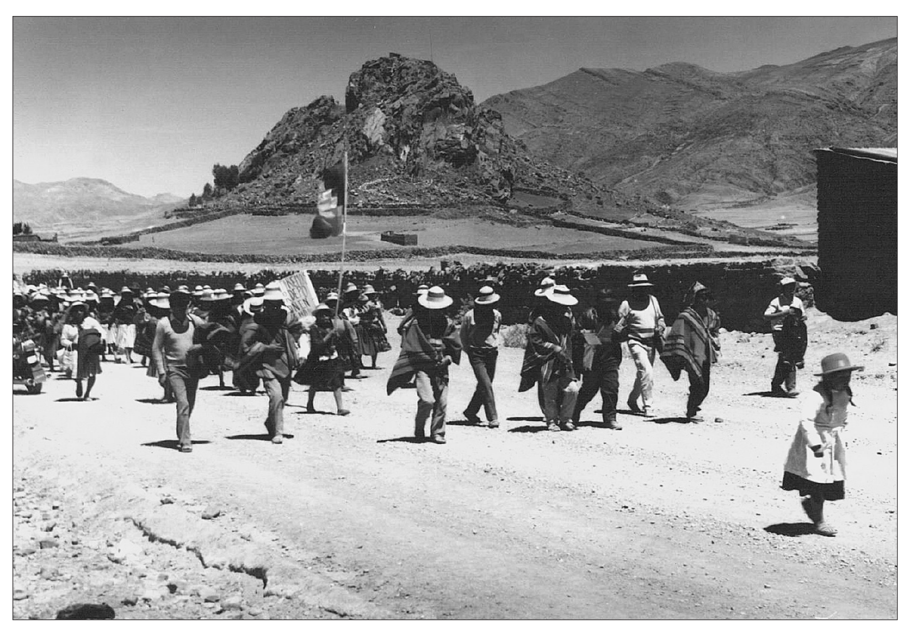
(Ayllu Laymi), quien tuvo un papel destacado y de lucha tenaz en los inicios de la FAOI - NP; sin embargo, ahora es olvidada por la misma Federación, así como sucedió con los primeros mallkus fundadores.

Ante ese panorama, la FSUTCNP intentó, de alguna manera, frenar las acciones del movimiento del ayllu, organizando grupos de ataque. El entonces secretario de relaciones de esa Federación, Agustín Achu (Provincia Chayanta), movilizó a más de 300 campesinos de la Provincia Chayanta, Uncía y Llallagua, con el objetivo de saquear las casas de los impulsores de la organización de los ayllus; no obstante, este cometido no se concretó. Hay que señalar también que si bien la reivindicación de la organización del ayllu se dio en un primer momento en Bustillo, otras comunidades y comunarios de esta misma provincia seguían apoyando al sindicalismo, hecho que complicó las labores de inicio de la organización de la FAO - NP[6]. Los comunarios que apostaban a la Federación originaria de Bustillo, principalmente del Ayllu Laymi, salieron en una marcha, algunos semidesnudos y envueltos con plumas, por la defensa de la organización del ayllu y sus reivindicaciones.

En Chayanta, según testimonios de comunarios de la provincia, no todas las comunidades apoyaban el sindicalismo y ante esa situación el dirigente sindical Agustín Achu, oriundo del lugar y conocido por tener un carácter autoritario, organizó el saqueo de las casas de sus opositores en algunas comunidades de esta provincia, incluso otras de la Provincia Tomás Frías. En marzo de 1994, comunarios de las comunidades de Choko, Peñaza, Puytucuni del Ayllu Tomaycuri, fueron víctimas de estos actos delincuenciales y según el informe de las autoridades de esos ayllus, el detalle de lo ocurrido es el siguiente:

---

[6] En el Ayllu Laymi, por ejemplo, algunas familias de la comunidad de Chillka Palqa reaccionaron violentamente y agredieron al primer mallku mayor, Alberto Camaqui. En el Ayllu Aymaya también hubieron familias que no estaban de acuerdo con la organización del ayllu, de modo que se presentaron muchas dificultades en la reorganización de los ayllus a partir de la formación de la FAOI - NP, aspecto que es olvidado por los nuevos líderes de los ayllus.



Marchas de los ayllus por reivindicar esta forma de organización ante las amenazas de los sindicalistas. (Foto: Alberto Camaqui).



Algunos originarios marcharon semidesnudos y con plumas. (Foto: Alberto Camaqui).

> En la localidad de Tomaycuri, jurisdicción de Macha de la Provincia Chayanta del departamento de Potosí, a horas cuatro de la tarde del día viernes 18 de marzo de 1994, nosotros, las autoridades del Ayllu Tomaycuri, levantamos un informe por los saqueos y maltratos a los que fueron sometidas las personas de las comunidades: Killokasa, Pichichua, Challviri, Sibada Kasa, Llucho, y otras. Estos malos dirigentes, encabezados por Agustín Acho, Máximo Mamani y Dionisio Sánchez, son promotores del saqueo de nuestro Ayllu Tomaycuri, y de las comunidades: Alkani, Choko, kibaylluni, Peñaza, Puytucuni… (Informe de los problemas del Ayllu Tomaycuri, 1994).

Estas acciones violentas de los dirigentes sindicales hacia las comunidades (en las que no estaban de acuerdo con esta forma de organización) son una muestra del caciquismo sindical y autoritario, iniciado desde los años 50 hasta los 90, última etapa en la que FAOI - NP empieza a renovar al ayllu. Dirigentes como Achu, tuvieron que enfrentar posteriormente cargos en la justicia ordinaria por los saqueos en las comunidades de las provincias Chayanta y Tomás Frías.

En tanto, la FSUTCNP, que atravesaba un momento de crisis organizativa, utilizó como método de ataco, panfletos y comunicados distribuidos en toda la región, tratando de desprestigiar las labores y objetivos de la organización del ayllu. En un comunicado del dirigente Félix Vásquez dirigido al Ayllu Caracha, dice lo siguiente:

> La FSUTCNP, no es una organización que ha aparecido alegremente, ni se ha creado para que peleen entre campesinos, su creación nos costó sangre y luto. Nació en la Provincia Bustillo y ahora no podemos matarnos nosotros mismos. Organizar una Federación única no era *chansa*, había una gran esperanza para las masas campesinas y eso estamos haciendo poco en poco. Muchas instituciones no quieren que la Federación maneje proyectos, pero algún día teníamos que manejar los proyectos, porque los campesinos somos capaces, además hablamos y hacemos a partir de nuestros propios problemas.
>
> Decían que la Federación es una institución y nos querían confundir, la FSUTCNP es una organización, y bien que hemos despojado lo que tenían que hacer otras instituciones, además nos han tildado de que los dirigentes son ampliados, eso no es verdad, si fuera así no habría autoridad para ordenar a los financiadores, todos los proyectos de la Federación son de las comunidades, nadie es dueño de las cosas, los

> dueños de estas adquisiciones (dinero, movilidades, son dueños todos del Norte de Potosí) porque la Federación representa a los campesinos oprimidos, además decían que hemos marginado a las autoridades naturales, semejante mentira no se puede aceptar, hemos llamado a encuentros de autoridades originarias, hemos luchado por los ayllus, por el territorio, por ejemplo a los kakachacas les hemos ayudado ha avanzar con los conocimientos, pero ahora no se puede, porque la central de ayllus de Bustillo se ha unido con los del FASOR de Oruro. Sin otro particular les digo que tenemos que luchar siempre unidos. (Archivos, Alberto Camaqui).

Ante la división de la FSUTCNP, Vásquez[7] hace los últimos intentos para reunificar su organización, argumentando que la Federación sindical siempre fue de lucha y que no discrimina a los ayllus ni autoridades "naturales". Por su puesto que estos argumentos no convencieron a los ayllus y se organizaron en la FAO - NP, ya que la visión sindical desde antes había subordinado al ayllu.

La FSUTCNP había convertido sus ampliados y asambleas en espacios de enfrentamientos y agresiones físicas contra los mallkus de la FAO - NP (como ocurrió en el ampliado del 26 de septiembre de 1993), hechos que fueron respondidos por los comunarios de los ayllus con las mismas acciones, y la recién formada FAO - NP dirigió una carta a la FSUCTNP afirmando lo siguiente:

> Ustedes son culpables del divisionismo y del adormecimiento de la organización campesina, en vez de hacer una trinchera de lucha, hacen lo contrario y monopolizan a la organización, por tal sentido pedimos lo siguiente, y de acuerdo a las recomendaciones de nuestras bases:
>
> La Federación de ayllus originarios del Norte de Potosí a partir de la fecha y ante el fracaso del evento, emprende sus actividades legalmente de acuerdo a sus objetivos trazados y las conclusiones de su congreso.

[7] Otros dirigentes sindicales del momento fueron: Natalio Condori, Julia Jachacata, Francisco Parada y Julio Isidro, éste último junto a Félix Vásquez, representan y encarnan de mejor manera el continuismo en los años 90 del caciquismo sindical y en contra de los *jaqis* de los ayllus, iniciado ya desde los años 50 con el MNR.

> A partir de hoy día no deben mencionar más a las cinco provincias, porque la Provincia Bustillo y parte de Chayanta son los afiliados a la Federación de ayllus del Norte de Potosí.
>
> Por otra parte, ustedes como dirigentes vitalicios, no se han superado en el desarrollo humano, por eso todavía tienen y manejan ideas infantiles, insultando a las personas mediante panfletos o cualquier otro papel, y si serían capaces podrían debatir ideológicamente.
>
> En tanto, les pedimos la superación mientras estén como dirigentes de las tres provincias, porque un día radiante de sol iluminará a las cinco provincias para conseguir y hacer nuestra propia liberación como pobres y con dignidad, siguiendo siempre las sendas de Tomás Katari y recogiendo los despojos de los opresores y haremos una nación verdadera, sin marginadores empleando nuestra propia ley, la trilogía. (Carta de la FAOI - NP a la FSUTCNP, 1993).

La carta de la FAO - NP a la FSUTCNP determinó la ruptura con la organización sindical y en los siguientes años sería irreparable. En la misiva, la FAO - NP cuestiona y critica el manejo vitalicio de "la organización que adormece a los ayllus". Se establece también que el líder histórico de los ayllus es Tomás Katari, quien inspiró la lucha y la liberación en los ayllus, hecho que se repetirá en nuestros tiempos por nuestras aspiraciones ancestrales. Junto a este comunicado, está la demanda de la FAO - NP a la FSUTCNP, exhortando la inmediata devolución de todos los bienes que corresponden a la Provincia Bustillo. Estas ideas y visiones pertenecen a la FAO - NP de la primera etapa, pues como veremos más abajo, la organización del ayllu de la segunda etapa, no cuestionaría con claridad el orden establecido, al contrario se subsumiría a las normas estatales, provocando la debilidad de la Federación originaria.

Una vez constituida la FAO - NP, el trabajo se desarrolló de manera precaria, pero con el apoyo de las instituciones indígenas, las condiciones de su funcionamiento fueron mejorando. De ese modo, las acciones y políticas orientadas a la reivindicación de los ayllus de la FAO - NP fueron más visibles no sólo a nivel regional sino nacional, dando continuidad a la línea de lucha de Tomás Katari y las rebeliones de 1927, en ese sentido uno de los objetivos que la organización tiene es:

> Fortalecer el sistema de autoridades originarias en los ayllus del Norte de Potosí, de manera que la organización pueda ser protagonista de su propio desarrollo político, social, económico y cultural. (Documento FAO - NP, 1993: 8).

En esa coyuntura política, frente al gobierno del Movimiento Nacional Revolucionario - Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación (MNR - MRTKL) y las distintas reformas jurídicas en nuestro país (como la promulgación de la Ley de Participación Popular en 1994) la FAO - NP tenía una visión de resistencia ante la normativa estatal, argumentando que sólo pretenden destruir e ignorar a la organización andina del ayllu. En junio de 1994, la Federación organizó una marcha con la participación de más de 400 autoridades originarias de los ayllus, con destino a la ciudad de La Paz. De hecho, fue uno de los primeros movimientos que cuestionó esta Ley de Participación Popular, por considerarla contraria al ayllu.

"La Participación Popular y los Ponchos Rotos", fue la consigna de la marcha, que según Alberto Camaqui, mallku mayor de entonces, esta norma rompía la relación con los territorios de los ayllus, situando un mismo ayllu en dos e incluso tres secciones municipales, además de supeditar al ayllu a los diferentes municipios. La prensa registraba así estos hechos:

> La movilización responde a una de las primeras reacciones en contra de la Ley de Participación Popular, como anunciaron y que no tomó en cuenta a los ayllus (…) indicando que el ayllu tiene su propio gobierno y que no es posible que se olviden de es. (El Expreso, 23/VI/94).

> Esta Ley anula la independencia de cada ayllu y somete sus decisiones de manera vertical a la autoridad municipal, según lo expuesto por el ejecutivo de la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí, mallku Alberto Camaqui ante el prefecto, comandante de la II División del Ejercito (…) Rechazan participar en los comités de vigilancia, porque ello supone eliminar su independencia y supeditarse a las disposiciones que emanen de cada municipio, con lo que no están de acuerdo. (Presencia, 22/VI/94).

Los ayllus organizados en la FAO - NP realizaron la marcha contra la Ley de Participación Popular, oponiéndose a la lógica estatal de

subordinar a los ayllus, hecho que marcó otra fase de rebelión de los ayllus del Norte de Potosí. Ante el aumento de movilizaciones de los originarios, las autoridades estatales y militares se situaron en lugares estratégicos en la carretera Oruro - La Paz, en el cruce Machakamarca, para neutralizar la marcha de los ayllus.



Oruro, miércoles 22 de junio de 1994

En la foto de arriba, los comunarios del Norte de Potosí, conversando con autoridades locales cerca de Machacamarca. Abajo, soldados en apronte "por sí acaso". Los campesinos recibirán hoy información sobre la Ley de Participación Popular.

Registros de la prensa de entonces, La Patria, 22 de junio de 1994.

En ese momento, incluso, se especulaba la idea de trasladar a los mallkus de la FAO - NP al Lago Poopó (Oruro) si es que no detienen la marcha, porque entre las autoridades estatales había mucho temor por los antecedentes de la ofensiva del Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), grupo en el que militaban líderes radicales en estos ayllus, pero en realidad el mayor temor fue el carácter rebelde y de resistencia que había en estas organizaciones del Norte de Potosí, durante siglos.



Marcha de 1994 de la FAOI-NP. (Foto: Alberto Camaqui).



En la marcha participaron hombres y mujeres, representando la dualidad de la organización. (Foto: Alberto Camaqui).

En esta marcha se constató la gran convocatoria que tenía la recién formada FAOI - NP, en relación a otras organizaciones de ayllus como la Federación de Ayllus del Sur de Oruro (FASOR) que no tenía una base social constituida a diferencia de los ayllus del Norte de Potosí. Es así que la FASOR (dirigida en ese momento por Vicente Choquetijlla), a pesar de las intenciones de unirse a la marcha de 1994, no fue posible por la poca convocatoria de sus miembros.



Entrevista de los mallkus de la FAOI - NP con el vicepresidente de entonces Víctor Hugo Cárdenas, después de la marcha de 1994, al fondo Alberto Camaqui (Mallku Mayor), a la derecha Perfecto Gonzáles (Mallku de Organización). (Foto: Presencia, junio de 1994).

Por otro lado, la marcha generó tres resultados inmediatos: primero, las modificaciones y ampliaciones a la Ley 1551 de Participación Popular. La versión recién promulgada de esta normativa desmembraba a los ayllus como en el caso de los Ayllu Jukumani y Laymi, repartiendo a mitades los municipios (una mitad al municipio de Uncía y la otra mitad a Chayanta) y de haberse dado, sin considerar estos límites, con seguridad que tendríamos a los ayllus descuartizados o de "Ponchos Rotos", probablemente inexistentes como territorios en el suni. Segundo, la marcha de ayllus abrió la posibilidad de un proceso de organización de ayllus a nivel nacional, que en los años posteriores se

plasmó en lo que hoy se conoce como el Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ). Tercero, las reinvidicaciones de los ayllus del Norte de Potosí se legítima mediante el reconocimiento a nivel nacional, mostrando así la persistencia histórica de esta forma de organización en contraposición al Estado.

Con la marcha, la FAOI - NP consiguió un importante apoyo de Oxfam América - Programa Regional América del Sur, organización internacional con la que se hizo un convenio firmado en noviembre de 1994 y con el objetivo de fortalecimiento del "Jatun Ayllu" de Chayanta. Así mismo, en este proceso fue substancial el trabajo de capacitación del Taller de Historia Oral Andina (THOA) en el Proyecto de Reconstitución de los Ayllus.

Después del movimiento de autoridades originarias en la marcha, los ayllus del Norte de Potosí quedaron más fortalecidos y con una dinámica de renovación en su organización, a diferencia de la Federación sindical que "no sabía qué hacer"[8] y quedaron rezagados ante esos significativos avances de su "contrincante".

Posteriormente, los ayllus del Norte de Potosí marcarán su posición política frente al Estado y sus normativas, además de la relación con otros ayllus ubicados en otros departamentos, que sería más coordinada. De esta manera, se realizaron varias reuniones con organizaciones como los ayllus del Sur de Oruro, ayllus de Yura, de la Provincia Ingavi, de Achacachi, del Jach'a Pakajaqis, de Jach'a Carangas y Uru Chipayas, en las que se acordaron formar una organización de ayllus a nivel nacional, luego fundaron, en Challapata en marzo de 1997, el Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ), en la que se elije, por ser anfitrión, a Vicente Choquetijlla como primer apu mallku y Alberto Camaqui como segundo apu mallku.

8 Seguramente los sindicalistas campesinos en el Norte de Potosí no se opusieron a la Ley de Participación Popular porque los dirigentes eran militantes del MBL, partido en función de gobierno de entonces. De esa manera la fuerza movilizadora del sindicalismo en esa región fue disminuyendo procesualmente, luego quebrado con la marcha de la FAO - NP. Los ayllus en esos momentos tenían dos frentes hostiles: las normas estatales de entonces y los sindicalistas. A pesar de esto, los ayllus organizados en la Federación pudieron resistir eficazmente.

El CONAMAQ al inicio desarrolló sus tareas de organización y proyectos en los sótanos del Taller de Historia Oral Andino (THOA), en condiciones poco adecuadas y posteriormente consiguió un ambiente más amplio en las oficinas de la Confederación de Indígenas de Oriente Boliviano (CIDOB), dirigida por Marcial Fabricano, en ese momento. Hay que señalar también que desde el principio, el CONAMAQ ha estado administrado económicamente por el THOA, hecho que de alguna manera no permitió un desarrollo propio de sus propuestas como de su visión política como organización de ayllus.

Luego de que esta marcha abriera una nueva etapa en la organización de los ayllus a nivel nacional, la FAOI - NP siguió luchando por la reconstitución de los ayllus. Mallkus como Martín Muruchi, Magle Chiri, Zenón Canaviri y otros, seguían con esta visión política en los siguientes años, pero desde 1999, con la gestión del mallku Aurelio Ambrosio, se generan hechos que marcan cierta crisis interna en la FAO - NP, además de que en 1996 se añade el término de indígena a la sigla de la FAO - NP, quedando así como FAOI - NP (en una etapa distinta a la anterior).



Mallkus de la FAOI - NP (segunda etapa), gestión 2008. (Foto: Wilfredo Camacho).

Como la FAOI - NP fue en sus inicios una organización que se opuso tenazmente a normativas estatales que desestructuraban al ayllu, desde la gestión 1999 esta visión política fue cambiando paulatinamente. En los ayllus se aplicaron la Ley de Participación Popular y la Ley Instituto Nacional de Reforma Agraria, en un contexto en el que hemos identificado tres elementos en el nuevo rumbo de la Federación: en primer lugar, con la marcha de 1994, a la cabeza de Alberto Camaqui y Perfecto Gonzáles, quienes se opusieron a estas leyes por considerarlas una agresión a la institucionalidad del ayllu, posteriormente se concretó un acuerdo entre el ayllu y el Estado, como un modo de actualizar la "tregua" de los años 90, entre ambos para la no agresión. Esa tregua llamada en ese momento acta de reunión entre representantes de gobierno y los ayllus del Norte de Potosí, establece lo siguiente:

En fecha 23 de junio de 1994, se reunieron los representantes del gobierno nacional, presididos por el vicepresidente Constitucional de la Republica, Víctor Hugo Cárdenas C. y la Comisión asignada a La Paz de los marchistas de ayllus del Norte de Potosí, representada por Alberto Camaqui y las segundos mayores de los diferentes ayllus de las provincias Bustillos, Chayanta y Alonzo de Ibáñez.

Este convenio destaca seis puntos importantes. Ante la fragmentación territorial derivada por la Ley de Participación Popular se indica que:

> … existe la voluntad de revisar los límites seccionales, para adecuarlos a la realidad de los ayllus, a partir del 1º de enero de 1996, cumpliendo lo previsto en la Ley de Participación Popular. ("Tregua", 1990).

Otro punto establece que:

> Se acordó incluir en la reglamentación de la Ley de Participación Popular, la mención específica del ayllu, tentas, capitanías y otras formas originarias de organización.

Si bien estos dos puntos representan un mínimo respeto por parte del Estado a los ayllus, éste se reservó, como en la época colonial, la subyugación, estableciendo que:

> Se explicó que para ser elegido concejal es necesario ser propuesto candidato por un partido político y obtener la preferencia electoral, según lo previsto en la Constitución Política del Estado. Sin embargo, se explicó la posibilidad de que los ayllus puedan designar sus representantes ante el comité de vigilancia.

Además:

> …la Ley de Participación Popular, se asignan recursos a todas la secciones municipales, recomendando la participación de los ayllus y demás pueblos originarios en la vigilancia de la administración de los recursos, a fin de lograr una distribución equitativa.

Esta acta (como una tregua) muestra que de alguna manera los ayllus ya no estaban dispuestos a ceder en sus dimensiones territoriales y políticas que la Ley de Participación Popular intentaba, considerando además que se daba un reinicio de un proceso de reconstitución de los ayllus en el Norte de Potosí.

Un segundo elemento describe que las leyes de los años 90, aplicadas en los ayllus, están relacionadas a la cooptación. Como mencionamos con más detalle en el capítulo IV, la democracia liberal fue apoderándose relativamente de algunos líderes de los ayllus como es el caso del ex mallku Aurelio Ambrosio (que inicia una segunda etapa de la FAOI - NP), quien se postuló y fue diputado, haciendo notar que el servicio público estatal tiene mayor jerarquía en el poder político del país con relación a los ayllus. Este aspecto fue criticado en su momento por los ayllus, pero de todas maneras este proceso fue relativamente irreversible.

Finalmente, un tercer elemento que explica que los ayllus aplicaron las normas estatales, especialmente la Ley INRA, tiene que ver con la coyuntura y las consecuencias de la *ch'axwa*. Las autoridades de la segunda etapa de la FAOI - NP, consideraron importante la titulación de Tierras Comunitarias de Origen (TCO's) y como un mecanismo de intervención de delimitación, los mojones de los ayllus que permitirían frenar las *ch'axwas* en estos ayllus. Al parecer, las TCO's y lo dispuesto en la Ley INRA, responden a una necesidad práctica más que sustantiva que permitiría tener como una "camisa de fuerza" que pararía los enfrentamientos. Por su puesto que existieron otros argumentos

que indujeron a la titulación de TCO's como el hecho de creer que con este proceso la vida de los ayllus mejoraría.

Son los tres elementos que explican, en gran parte, la razón por la que las autoridades de los ayllus, de la segunda etapa, retrocedieron con la crítica y oposición a las normas estatales, aplicándolas, incluso, sin ninguna resistencia.

El ex mallku Alberto Camaqui opina que esta tregua (realizada en los años 90) con el Estado, no ha sido respetada, ya que los ayllus han entrado en una fase de subordinación y cooptación, "que nos hacen pelear entre nosotros y en todo el movimiento de ayllus" y así sucede, por ejemplo, con la personería jurídica de esas organizaciones originarias.

> Los ayllus tienen personería jurídica, pero no personalidad jurídica; es decir, no tienen poder de acción político - institucional como para poder llevar adelante sus propios programas y proyectos diseñados por los mismos *jaqis*. Muestra de ello es que siguen siendo el Estado y las ONG's los que gestionan proyectos para el "desarrollo" de los ayllus, incluso los mismos organismos internacionales no reconocen la personalidad jurídica, de modo que ningún ayllu puede planificar, regular y proyectar al proceso de reconstitución: los proyectos siguen viniendo de afuera y no de adentro, esto demuestra que los ayllus siguen en estado de dominación". Además son los que retrasan y obstaculizan "el proceso de reconstitución que habíamos empezado en 1993. (Entrevista, Alberto Camaqui, ex mallku, 2008).

Seguramente por eso, las gestiones de la segunda etapa de la FAOI - NP, en vez de ser una organización de reivindicación de ayllus y de resistencia, se va matizando como una organización incluso con rasgos clientelares con los partidos políticos, además de reducirse en cuestiones y acciones operativas que las disposiciones estatales emanan. Con razón el investigador de temas indígenas Félix Patzi critica y sostiene que después de las reformas estatales de los años 90, aparecen personajes como el ex vicepresidente de la República Víctor Hugo Cárdenas (1993 - 1997), el ex presidente Carlos D. Mesa y otros, también de instituciones como el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA) el Taller de Historia Oral Andino (THOA) y Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Aymara Amuyt'a, (CDIMA) que:

> …se empeñaron en llevar a cabo acciones en función de las reformas del Estado, como la Ley de Participación Popular y la Ley INRA en cuanto a la Titulación de Tierras Comunitarias de Origen. Además estas personas e instituciones lograron finalmente formar la organización indígena, como el Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ) en el ámbito nacional, CONSAQ en La Paz y la Federación de Ayllus de Norte de Potosí (FAO - NP); organizaciones que más que constituir un movimiento social se han convertido en una especie de jesuitas del Estado que pregonan la sumisión y la obediencia al poder social establecido. (Patzi, 2007a: 2002).

Por un lado, Patzi ignora la constitución de la FAOI - NP y el proceso propio de los ayllus por su reivindicación como forma política de organización frente al sindicalismo y en contra de las normas estatales desestructurantes y por otro lado, desde 1999, la FAOI - NP da un giro político convirtiéndose, como cuestiona el investigador, en una especie de jesuitas del Estado que pregonan la sumisión y la obediencia al poder social establecido. El hecho, por ejemplo, de que Aurelio Ambrosio haya utilizado a la FAOI - NP como plataforma política para luego ser diputado, es una muestra de esta metamorfosis de la organización de los ayllus del Norte de Potosí.

Si bien ocupar cargos en el poder estatal puede ser una estrategia para fortalecer la organización del ayllu, a partir de esos años el poder estatal se ha convertido en un rédito personal, provocando el disenso y una competencia feroz en los ayllus. Muestra de ello es la creación del Movimiento de Ayllus y Pueblos Indígenas del Qullasuyu (MAPIQ) en las elecciones municipales para la gestión 2004 - 2009, pero por la lógica partidaria se fue debilitando rápidamente. Por eso las leyes de Participación Popular e INRA (opuestas por la primera etapa de la FAOI - NP) se han ido aplicando sin ninguna resistencia, incluso fueron los que impulsaron procesos como la Titulación de Tierras Comunitarias de Origen. Este accionar poco crítico al poder establecido, ha llevado a la FAOI - NP a una crisis orgánica con sus bases. Por eso la FAOI - NP hoy más que tener un contacto directo con los propios ayllus, tiene más relación con el Estado y con el gobierno.

> Ahora la FAOI - NP no es como antes, de lucha, ahora como se han metido a partidos políticos, están un poco de bajada y hay cierta debilidad de la organización matriz. (H. F., Ayllu Laymi).

Esta crisis orgánica de la FAOI - NP, tiene que ver, quizás, con la discontinuidad de la perspectiva política con la que se fundó esta organización, situación que los mallkus (de la primera etapa) quisieron subsanar mediante la conformación de un Consejo de Amautas, (mallkus salientes) sin embargo, la negativa de los financiadores (IBIS Dinamarca) no permitió viabilizar este proceso, de modo que cada gestión de la Federación se realizaría de manera excluida, ignorando los antecedentes del proyecto político de las autoridades originarias anteriores. Actualmente esta debilidad de la FAOI - NP continúa a pesar de los esfuerzos de sus miembros, como del mallku Eloy Gaspar (2007 - 2008):

> *Federación aylluswanqa karqa ñaupajqa coordinación. Kunanqa lamentablemente mana kanchu coordinación, imamantataq? Paykunaqa mana uraykamunkuchu ayllumanqa. Chaymanta tapurisunman tata jilanqustapis iman logron federaciónpata kunanqa? mana yachankuchu, chay ñaupama yachakurqa. Manallataj relación kanchu waj ayllus y pueblos originarioswan waj ladusmanta y, hasta el momento chay mana rikhukunchu, entonces mana kanchu organización matriz CONAMAQ y FAOI - NP mana ancha coordinankuchu chaymantataj p'iti p'iti jinalla kasanchis ayllusqa.*
>
> Con la Federación de ayllus antes había coordinación, pero ahora lamentablemente no hay, ¿por qué? Ellos no bajan a las bases del ayllu, podemos preguntar a los tatas jilanqus ¿cuál es el logro de la Federación ahora?, no saben, pero antes sí sabían. No hay relación tampoco con otros ayllus y pueblos originarios de otros lados, esta situación no se ve hasta el momento, no se ve la organización matriz del CONAMAQ y la FAOI - NP, no hay coordinación y por eso estamos como fragmentados. (Taller, 30 de noviembre).

En esa coyuntura de crisis y en la búsqueda de salidas, la FAOI - NP y la FSUTCNP elaboraron una propuesta para la Asamblea Constituyente. Sin embargo, lo contradictorio es que la mayoría de los *jaqis* no conocen el contenido de la nueva Constitución Política del Estado, lo que impide que el Estado tenga presencia real en estos ayllus. De todas formas, los ayllus tendrán que formar sus horizontes políticos para encaminarse al *suma utjaña* (bien vivir).

En la gestión 2009, en el marco de los distintos talleres de la organización, autoridades originarias como los mallkus Zenón Candia

(Kuraj mallku), Benito Condori (Kuraj mallku Wakichiq) y otros de distintas comisiones, establecieron la necesidad de avanzar en el proceso de reconstitución de manera más acelerada, aprovechando algunas disposiciones de la nueva Constitución Política del Estado. En ese sentido, las acciones de los ayllus y sus autoridades, definirán el rumbo de la FAOI - NP Nación Charka - Qaraqara, como órgano más avanzado en la reconstitución (concepto que se desarrollará en el último capítulo).

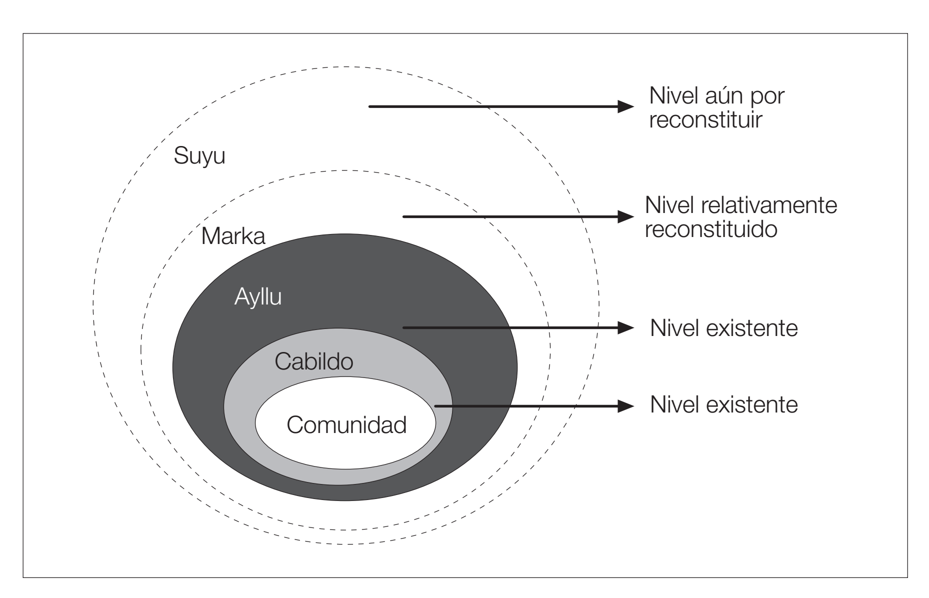
Capítulo IV

Derechos políticos y sociales en los ayllus del municipio de Uncía: Laymi-Puraka, Kharacha, Jukumani y Aymaya

1. Organización política y territorial de los ayllus

La actual organización política y territorial de los ayllus de la Provincia Bustillo, principalmente del municipio de Uncía, se representa a través del diagrama, considerando los procesos de reconstitución tanto de la Marka Chayanta y el Suyu Charka, impulsados por la FAOI - NP.

Diagrama 1
Organización política y territorial de los ayllus del Norte de Potosí



En buena parte de la región norte potosina, la influencia de la organización del ayllu es bastante notable, fundamentalmente en las provincias Bustillo, Chayanta, Alonso de Ibáñez y recientemente en la Bilbao, sin embargo es en la Provincia Charcas donde aún no hay mucha presencia de la organización del ayllu, pues el sistema del sindicato campesino es aún el predominante.

En cuanto a niveles de autoridades políticas y territoriales (individual y colectivo), en los ayllus del estudio, éstos están organizados de la siguiente manera:

Diagrama 2
Organización de autoridades en los ayllus estudiados

Ayllu

Jatun Cabildo del Ayllu	Colectivo
Cabildo de autoridades	Colectivo
Segundo mayor	Individual
Corregidor	Individual

Cabildo

Asamblea del cabildo	Colectivo
Jilanqu	Individual
Corregidor suplente	Individual

Comunidad

Parlamintu	Colectivo
Alcalde comunal	Individual
Agente comunal	Individual
Khawasiri	Individual

La relación interna entre los dos niveles de autoridad del ayllu: el cabildo y la comunidad, se desarrolla en un marco comunitario de resolución de conflictos, de decisión sobre aspectos de responsabilidad para el ayllu y de gestión del territorio que tienen cada uno de ellos;

sin embargo, en la organización del ayllu no es una dinámica política y social sin conflictos, como a veces perciben algunos investigadores, al contrario no está exenta de contradicciones, de conflictos y tensiones entre distintas autoridades, como veremos adelante.



Cabildo de autoridades, Ayllu Laymi. (Foto: Wilfredo Camacho).

2. La relación política entre las autoridades de los ayllus y las autoridades estatales

Está claro que desde la invasión colonial y luego con la etapa republicana, se intentó suplantar autoridades originarias de los suyus, markas y ayllus, por autoridades de la sociedad colonial. Este hecho tuvo resultados distintos en varios espacios andinos, en los ayllus del Norte de Potosí, a pesar de estas amenazas de sustitución, lograron reproducir sus autoridades, aunque cambiando algunos nombres como el caso del "segundo mayor", o se haya apropiado y refuncionalizado el caso de la autoridad del corregidor.

En la actualidad las máximas autoridades del ayllu son: segundo mayor, corregidor y recientemente el de subalcalde, como se observa en el cuadro:

Cuadro 9
Autoridades actuales máximas del ayllu y sus funciones básicas

Autoridades máximas del ayllu	Tipo de autoridad	Funciones básicas
Segundo mayor	Originaria, aunque con denominativo colonial.	De hacer gestión y representar a todo el ayllu.
Corregidor	Colonial, pero apropiado por los ayllus reinterpretando sus funciones.	Resolver problemas de justicia al interior del ayllu.
Subalcalde	Estatal, pero en claro proceso de apropiación y reinterpretación.	De gestionar y ejecutar proyectos previstos en el Plan Operativo Anual (POA) del municipio y el ayllu.

Segundo mayor

En el caso del segundo mayor, como autoridad máxima del ayllu, las funciones fundamentales son tres: conducir la gestión territorial del ayllu y las tierras de las comunidades, hacer cumplir las decisiones junto al ayllu, sobre cuestiones de interés de las comunidades (caminos, construcción de infraestructuras, resolver problemas que atañen al ayllu) y la relación política con el entorno, tanto con otros ayllus como con el Estado.

Por su parte, si bien el corregidor es una autoridad creada por la administración colonial, con el proceso histórico los ayllus fueron apropiándose de este mando, refuncionalizándolo a su modo cultural y civilizatorio. Por eso hoy encontramos al corregidor no como una persona foránea al ayllu, sino como un *jaqi* o comunario que ocupa un cargo inserto en el sistema político del ayllu.

Si antes esta autoridad era conocida por el carácter déspota que tenía en las comunidades indígenas, actualmente el corregidor tiene la responsabilidad de administrar básicamente la justicia al interior del ayllu y se la aplica a partir de los códigos culturales y civilizatorios, y no es una cuestión solamente social, sino un equilibrio tanto con lo natural como lo sobrenatural. Cualquier tipo de agresión tendrá que ser resuelta mediante el proceso de la *pampachana*, que implica confrontar el problema de injusticia a partir del mundo social, natural y sobrenatural para el restablecimiento del equilibrio.

Estas actuales autoridades del ayllu son reconocidas por los *jaqis*, aunque no por los gobiernos:

> *Claro, chay ñaypa parlaspaqa autoridadesqa respetakuna kaq ayllu ukhupiqa, pero gobiernusqa mana respetajchu discriminasqa jina karqanchis… Entonces ñawpa timpumantaqa auturidadesqa respetasqa karqa ayllu uqhupi, kunanqa chay chinkapuspa jinasan, discutiytapis munapuy jinalla kasanchis ima jilanqustapis… A veces jilanquspis manallataj comunariusta respetaspa jinanchu y machaykunapipis maqanakuyta munasanku ima…*
>
> Claro, hablando de antes, las autoridades eran respetadas aquí dentro del ayllu, pero los gobiernos no respetaban, estábamos como discriminados…ahora esto se está perdiendo, estamos queriendo discutir nomás con los jilanqus. A veces los jilanqus también no respetan a los comunarios y en las reuniones donde se toma bebidas alcohólicas están queriendo pelear. (Z. G., segundo mayor, Laymi).

Subalcalde

En cuanto al subalcalde, (cargo reciente) esta autoridad desarrolla sus actividades y labores en la subalcaldía que funciona en la sede de cada ayllu del municipio de Uncía (Kharacha, Laymi, Puraka, Jukumani y Aymaya). Todas las sedes están en la ciudad de Uncía con excepción del ayllu Jukumani que está en Chuquita. Estos ambientes son también espacios de reuniones, asambleas y cabildos que realizan los ayllus, donde el tata segunda mayor es responsable de dirigir estos eventos.

Actualmente existen seis subalcaldías incluyendo el de Uncía:

Cuadro 10
Subalcaldías y distritos en los ayllus de Uncía

Subalcaldía	Ayllu o jurisdicción
Distrito	Laymi
Distrito	Puraka
Distrito	Jukumani
Distrito	Aymaya
Distrito	Kharacha
Distrito	Uncía

El cargo de subalcalde se creó a través de la Ley de Participación Popular y está contemplado en el artículo 17, estableciendo que "en los lugares que exista una unidad geográfica sociocultural, productiva o económica, menor o mayor a un cantón, el gobierno municipal aprobará la creación de un distrito municipal y la designación de un (a) subalcalde".

Al principio, los subalcaldes eran nombrados por el alcalde, pero luego fueron los mismos ayllus que los designaron. Estas autoridades estatales que trabajan como representantes de los alcaldes, provienen de esas organizaciones originarias y en Uncía, la mayoría tiene cierto nivel educativo, requisito importante para encarar actividades de gestión relacionados a proyectos para sus ayllus.

> Al principio hubo problemas con los alcaldes, no reconocían a las autoridades elegidas por sus costumbres y usos. El subalcalde antes era elegido por el alcalde, pero ahora es elegido por el ayllu, en base al turno, *muyu*, esto se hace en un cabildo grande del ayllu. Yo he sido elegido en un cabildo y posesionado por el alcalde. (Nelson Mendoza, subalcalde, Ayllu Kharacha).
>
> *Subalcalditaqa organicamente ajllanchis, chay usos y costumbres, muyu ninchis chaywan ajllanchis, ima autoridadtapis ayllupiqa noqayku ajllayku ima zonamanchis tocan chaymanta subalcaldeqa lloqsin… Ñaupaqa mana alcaldeqa munasarqachu, pero kunanqa mana ima prblemapis kanchu. Kunan alcaldipis ayllumanta kasan, aunque mana kusatachu apaykachaspa jinasan…*
>
> Hemos elegido al subalcalde orgánicamente y mediante los usos y costumbres, además del turno, en el ayllu así se elige a toda autoridad. Nosotros lo elegimos según la zona que le toca, de ahí sale el subalcalde. Antes el alcalde no quería que sea así, pero ahora no hay ningún problema. Ahora hasta el alcalde es de los ayllus, aunque parece que no está administrando bien… (Taller, 30 de noviembre).

La designación del subalcalde en los ayllus (Kharacha, Aymaya, Jukumani, Laymi y Puraka) se lo hace desde la visión y práctica política de los mismos, mediante el acto y ritual del *muyu* (turno), que consiste en que la comunidad o el conjunto de comunidades propone ternas por turno. El nuevo subalcalde sale de estas ternas, a través de un cabildo de autoridades del ayllu.

Si bien la Ley de Participación Popular establece la designación del cargo de subalcalde, en la realidad los ayllus desconocen la normativa y el alcalde no elige a sus subalcaldes, sino los ayllus con su propia lógica. El alcalde, lo único que hace es reconocer y darle legalidad a los subalcaldes, aunque tengan que ser ilegales (de acuerdo a la Ley) y para los ayllus lo más importante de esa autoridad es la legitimidad como persona ante los *jaqis* o comunarios. Al respecto, los resultados de la investigación establecen que no hay ningún conflicto dentro del ayllu relacionado a la gestión de los subalcaldes hasta ahora.

En cuanto a la vestimenta del subalcalde, a diferencia de los segundos mayores que utilizan ropa en base a las costumbres de los ayllus (especialmente en reuniones y cabildos), éste viste con prendas más relacionadas a los centros urbanos y ya no representa un elemento esencial de identidad en los pueblos originarios. Aunque todavía se enseña a tejer prendas a las nuevas generaciones, esta práctica se ha ido reduciendo poco a poco, debido por un lado, a la amplia oferta del mercado, tanto en calidad (de acuerdo a la procedencia) como por el acceso en los precios; y por otro lado, por el ingreso de ideales y representaciones sociales "modernas" que ya no dan cabida a indumentarias originarias.

Como la gestión del subalcalde es por un año, cada ayllu lo renueva en determinadas fechas que van fijando según los intereses de cada ayllu; por ejemplo, en el ayllu Laymi se posesiona al subalcalde el mismo día en el que se hace el Plan Operativo Anual (POA) y la nueva autoridad va asumiendo sus funciones en las siguientes semanas.

En cuanto a la relación entre el segundo mayor y el subalcalde, es relativamente coordinada, ya que, como manifiestan muchos entrevistados, a veces hay ciertas tensiones entre ambos por querer ser la autoridad máxima del ayllu. La máxima autoridad indiscutible en cada uno de los cinco ayllus es el segundo mayor que representa a la organización originaria, en cambio el subalcalde es la autoridad estatal más directa en los ayllus, se ocupa de la gestión de proyectos financiados por el Estado, mediante los municipios. En esta función, el subalcalde es la autoridad que más participa ya sea en las elaboraciones de los POA's o en los proyectos propuestos por distintos sectores y comunidades de los ayllus.

> Las funciones del subalcalde y del segundo mayor son casi similares, pero ¿en qué se diferencian uno del otro?, en que el subalcalde gestiona obras del municipio, mientras que el tata segundo está abocado al control social. Pero en la coordinación están los dos siempre. (Taller, 30 de noviembre).

Las funciones de las autoridades máximas del ayllu están diferenciadas, además de que éstas, incluyendo el subalcalde, se eligen en el sistema del *muyu* (turno) de los ayllus, los que se fueron apropiando del cargo del corregidor en épocas pasadas y ahora lo hacen con el de subalcalde, reinterpretando sus labores según los intereses del ayllu.

El concejo municipal y la alcaldía, son las únicas instancias que están, por ahora, exentas de esta forma política del ayllu, pero hay antecedentes de intentos de enmarcarlos a esta lógica, provocando conflictos en el municipio, situación que describimos con más detalle en el siguiente acápite.

Sobre la relación entre las autoridades originarias con las autoridades estatales (diputados, senadores y subprefectos), es poco coordinada, incluso a veces inexistente. Durante el trabajo de investigación no hubo ninguna reunión u otro contacto con senadores ni diputados que representan a estos ayllus. El reclamo de los *jaqis* es que ni siquiera bajan a los ayllus para explicar la nueva Constitución Política del Estado y al parecer hay también desconfianzas con estas autoridades porque cuando llegaron a ser diputados u otros cargos del Estado, sólo se preocuparon por sus intereses personales.

Subprefecto

A principios de los 90 (antes de la FAO - NP), los segundos mayores tenían que ser reconocidos de manera formal por los subprefectos, tal vez como una manera de asegurar la obediencia o el clientelismo, pero actualmente esto no ocurre, de modo que si hay cierta relación del subprefecto, ésta es con el corregidor de los ayllus y hay una comunicación no muy fluida.

La actual relación de las autoridades de los ayllus con las autoridades del Estado[9] no es favorable al diálogo directo entre los dos ámbitos y atraviesa muchos problemas; sin embargo, en momentos de conflictos hay cierto acercamiento, especialmente con la *ch'axwa,* tema que interesa a autoridades estatales y ONG's de distinta índole.

3. El derecho político y social de los ayllus y su relación con el Estado

Los derechos políticos y sociales de los ayllus en el municipio de Uncía, es un tema que no se tiene que entender necesariamente como un bien que el Estado ofrece mediante sus normativas, ya que en estos ayllus el ejercicio de sus derechos tanto como *jaqis* como colectividades, se fundamenta principalmente en los saberes de la vida y su cosmovisión encaminada al *suma utjaña*, sin negar que las normativas estatales surgen como ciertos aditamentos a esos derechos ya contenidos en la forma ayllu de la organización.

Sin embargo, hemos observado, al igual que los mismos comunarios, que una de las normativas estatales de mayor influencia es la Participación Popular, otros instrumentos jurídicos y políticos más recientes del gobierno actual, aún no tienen la influencia y el impacto positivo en estos ayllus.

La Ley de Participación Popular reconfigura, con fines políticos y administrativos, los municipios y los territorios indígenas, fragmentando, una vez más, éstos al establecer nuevas fronteras entre los municipios y los territorios indígenas. (Orellana, 2000: 239).

Si tomamos en cuenta las distintas configuraciones político - administrativas, desde la Colonia, tenemos lo siguiente:

---

9 Un caso actual es la relación poco cordial que se mantiene entre el Viceministro de Justicia Comunitaria, Valentín Ticona, con algunos ayllus. Los *jaqis* critican a Ticona por no haber seguido el *thakhi* (camino) del ayllu, además cuestionan su desconocimiento sobre la justicia comunitaria. Hay algunos, incluso, que señalan que el cargo que tiene es por el hecho de ser pariente político del presidente Morales.

Cuadro 11
Políticas de reconfiguración desde la Colonia hasta la actualidad

Etapa histórica	Políticas
Colonia	- Reducciones con la reforma del Virrey Toledo. - Sistema de encomiendas. - Los límites fijados por José de la Vega Alvarado en los territorios de los ayllus de Chayanta. - Fijación del pago de tributos y el servicio de la mita.
Inicios de la República	- Creación de departamentos, provincias, secciones y cantones. - La Ley de Ex vinculación.
La Reforma de 1953	- Impulso a la propiedad privada con la Reforma de 1953. - Impulso a la organización sindical en las comunidades indígenas.
Etapa contemporánea	- Ley de Participación Popular. - Ley INRA que dispone las Tierras Comunitarias de Origen.
Nueva Constitución Política del Estado	- Autonomías indígenas. - Jurisdicciones indígenas. - Entidades territoriales indígenas.

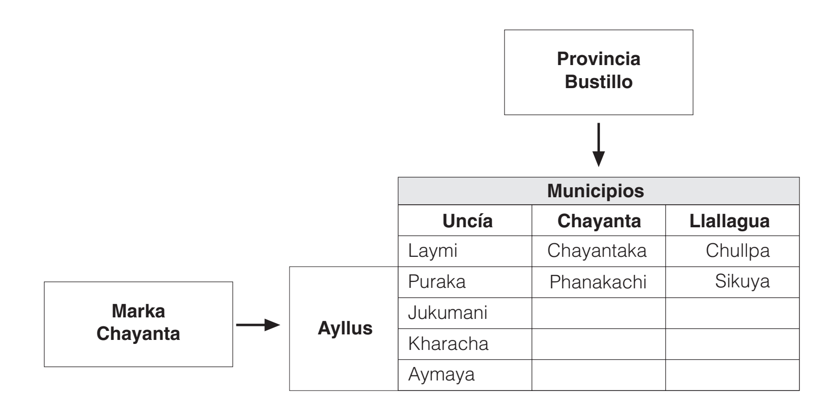
Desde la Colonia, los poderes constituidos han dispuesto diferentes jurisdicciones administrativas en detrimento de la organización política de los ayllus. En la etapa republicana se crearon los diferentes departamentos, pero con una demarcación ambigua. En los casos de los departamentos de Potosí y Oruro, separaron a los ayllus de esta región. Más tarde se promulgaría la Ley de Ex vinculación que permitió el apoderamiento, a través de haciendas, de tierras de los ayllus, principalmente en la región del valle, situación que se agudizó con la Reforma Agraria.

Ya casi finalizado el siglo XX, se lanzan reformas constitucionales y leyes que repercutieron en los ayllus del Norte de Potosí, las más influyentes fueron, como se mencionó antes, la Ley de Participación Popular y la Ley INRA. La relación política contemporánea de los ayllus de esta región y las normativas estatales fue muy conflictiva desde los años 90, hasta nuestros días.

En ese contexto, en la Provincia Bustillo se crearon tres municipios: Uncía, Chayanta y Llallagua, reconociendo los diferentes territorios de los ayllus, logro conseguido con la marcha de 1994 de la FAO - NP, y en esta provincia están los 9 ayllus de la Marka Chayanta. En el

siguiente esquema mostramos las jurisdicciones originarias y estatales sobrepuestas:

Gráfico 1
Ayllus de la Marka de Chayanta y municipios de la Provincia Bustillo



Con el proceso de la Participación Popular se intentó dividir a los ayllus de la Marka Chayanta en distintos municipios, pero se consiguió mantener sus territorios con la marcha de 1994 de la FAO - NP, sobreponiendo la jurisdicción estatal en las franjas territoriales ya existentes de los ayllus, aunque sea sólo en las tierras del *suni.*

Ahora bien, el derecho político de los ayllus (Kharacha, Laymi - Puraka, Jukumani y Aymaya) actualmente se constituye en dos ámbitos, originario y estatal. Ejercerlo no significa que los *jaqis* asuman o pretendan cargos estatales como se entiende a veces este derecho pleno de los pueblos indígenas y en otra lógica, ser alcalde, diputado o senador para algunos comunarios es una "estrategia" de fortalecimiento a los ayllus.

Esta estrategia, sin embargo, a la larga tuvo resultados negativos debido a que los comunarios que obtuvieron cargos estatales no trabajaron en beneficio de los ayllus sino sólo con fines personales; por ejemplo, el Movimiento de Ayllus y Pueblos Indígenas del Qullasuyu (MAPIQ) fue creado en el marco de las elecciones municipales para la gestión 2004 - 2009 y al final tenía el único objetivo de favorecer a

ciertas personas y obtener cargos del Estado, por eso esta organización está sumergida en una crisis y a punto de sucumbir.

> Si hemos participado en los municipios con los partidos políticos, era porque teníamos la idea de llegar al poder con nuestras propias armas. Pero luego la búsqueda de poder fue grande, seguir en las elecciones nacionales, y dijeron, nos prestamos igual un instrumento político para continuar. (…) Ya no hay la confianza que habíamos depositada en los líderes, ahora nos han defraudado, nos han dado la espalda y por eso hemos decaído harto. El interés personal se ha vuelto ahora incontrolable, por eso no hay que meterse en la política y por eso queremos que ahora sea bajo el sistema del ayllu. La idea del Estado es conquistarnos, como también de los partidos políticos, por eso esa lógica ya es incontrolable y la experiencia nos ha enseñado, además ya hemos despertado y así vamos a seguir avanzando hasta donde podamos (…) No es igual el sistema estatal porque el ayllu tiene también sus instituciones pero son distintas, nuestra organización ha sido fuerte y por eso hasta ahora seguimos resistiendo. (H. F., Ayllu Laymi)

Está claro entonces que el ejercicio de los derechos políticos de los ayllus no se refiere a la participación de los ayllus en la búsqueda de espacios estatales (el orden establecido de la democracia representativa), sino que los comunarios los ejercen a través de sus autoridades originarias (segundo mayor, corregidor, subalcalde, jilanqu y otros) y las decisiones directas a través de la población.

Como aún la Marka Chayanta no está reconstituida (proceso de recuperar costumbres, usos, cultura y aspectos ancestrales) menos la Nación Charka, los comunarios se limitan a ejercer sus derechos políticos a nivel del ayllu. Una característica de los derechos políticos del ayllu a diferencia del Estado, es que en estas organizaciones originarias ser autoridad y gestionar el poder no es un privilegio sino un sentido de servicio y obligación asegurado por el turno. Ser una autoridad en el ayllu no implica percibir un sueldo, a excepción del subalcalde, y las acciones realizadas tendrán que ser cubiertas por su "bolsillo" y los aportes de los miembros del ayllu.

Otra particularidad de los derechos políticos del ayllu es que están relacionados con otros componentes de la *pacha* (tierra). Como la visión de los ayllus es holística, la práctica política está integrada a lo ritual, situan-

do el cargo de autoridad no sólo como un lugar de poder, sino también un lugar simbólico en el *thakhi* (camino del comunario). Por eso es que los partidos políticos no tienen nada que ver al momento de elegir a las autoridades del ayllu, pues es la lógica comunitaria de la política que se manifiesta en estos momentos, aunque también hay ciertos desacuerdos, pero que no llegan a mayores ni cuestionan esta forma de ejercer el derecho político. En los ayllus no se ejerce este derecho a partir de normas internacionales como el Convenio 169 de la OIT o de la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ni de las estatales, debido que hay un desconocimiento sobre estos instrumentos jurídicos, a excepción de algunos líderes de los ayllus que saben parcialmente la temática, sus prácticas parten del transfondo cultural y civilizatorio que dispone normas y recursos a la conducta de los *jaqis*.

En el proceso de la investigación no se ha encontrado, hasta ahora, hechos que nos lleven a pensar que la forma de ejercicio del derecho político de los ayllus y del Estado se complementen, aunque tengan relación y coordinación en cuestiones de desarrollo y tampoco se manifiesta en las elecciones de las autoridades del ayllu (incluyendo los subalcaldes a pesar de que formalmente son representantes estatales) que se las hace de manera comunitaria con el *muyu* (turno). La forma comunitaria de la política de los ayllus no interviene en las esferas municipales (alcaldes y concejales), aunque tienen candidatos y son las actuales autoridades municipales. Es como si los *jaqis* distinguieran de manera precisa estas realidades sociopolíticas, permitiendo una acción diferenciada según el contexto y las normativas dispuestas por el ayllu como del Estado. Sin embargo, queda por ver la relación entre el ayllu y el "Estado plurinacional" y los ayllus en el marco del ejercicio de los derechos indígenas.

4. El poder estatal y desarrollista como factor de división en los ayllus

> Desde la invasión colonial y el régimen de poder administrativo y político impuestos, fueron distintas las consecuencias en los mallkus, kurakas y otras autoridades de los suyus, markas y ayllus. Una de esas secuelas profundas fue la pugna interna por el poder político en los ayllus, pues con las reducciones se establecieron autoridades coloniales como los alcaldes mayores. (Platt, y otros, 2006: 520).

Lo importante aquí es que las autoridades de los ayllus y los suyus fragmentados que reclamaban de alguna manera el poder usurpado, entraron en una especie de competencia interna por asumir los cargos del servicio público colonial.

> Una de las estrategias que estas autoridades utilizaron fue el hecho de estar en contra de los “paganos” e idolatras indios que sólo sabían de “taquies y borracheras”. (*Ibid,* 2006: 671).

Existía un escalafón de servicios públicos en competencia, en la que las autoridades de los ayllus tenían que cumplir y tener méritos como las probanzas (un modo de mostrar que la persona había hecho los servicios al régimen colonial con lealtad) que les permitía tener reconocimiento y “notoriedad pública”. Según Platt y otros autores, sostienen que el mismo Fernando Ayaviri (descendiente de los jatunkurakas de los Charka en la época colonial), buscaba estas probanzas en el régimen colonial para tener un título de alcalde mayor.

> Las autoridades de los suyus como los mallkus establecían relaciones y contactos con los corregidores y los españoles, apartándose paulatinamente de sus bases. (*Ibid*, 2006: 685).

Lo que significa que con la invasión española se trastocaron las relaciones de poder político, subordinando las estructuras políticas de los ayllus. Al parecer, es la condición de subordinación que hizo que los mallkus y otras autoridades indias, entraran a una feroz competencia por obtener un cargo de servicio público colonial, alejándose procesualmente de los comunarios. Sin embargo, los procesos de resistencia al régimen colonial se expresaron en rebeliones como las que dirigió Tomás Katari, hechos que denotan que existían también procesos diferentes y rutas políticas distintas en los mallkus y líderes políticos de los ayllus de entonces.

Ya en la República, los procesos de imposición de políticas de usurpación de tierras permitieron a los ayllus, de alguna manera, reorganizarse en defensa de sus recursos naturales y una muestra de eso es la rebelión de Chayanta en 1927. ¿Qué rol jugaron las autoridades de los ayllus en los procesos de resistencia de esos años? ¿Cuáles fueron las rutas de visión política de las autoridades (de

entonces) en relación a los cargos estatales de servicio público en la Colonia? Son algunas interrogantes preliminares para entender los procesos que siguieron las autoridades de los ayllus en el Norte de Potosí.

Desde los años 90, el proceso municipal ha contemplado la asignación y canalización de recursos económicos para las áreas rurales y su desarrollo, además que representan cargos y puestos públicos que generan conflictos entre los ayllus como sucedió en la Colonia, pues el Estado con esa lógica colonial ha subsumido relativamente a los ayllus a una esfera política vertical definida actualmente en La Ley de Participación Popular. Aunque los ayllus y las autoridades (no todos) no sólo mantienen la condición de resistencia sino también un horizonte de reconstitución que se manifestó en la constitución de la FAOI - NP, en 1993, y la marcha por el "Poncho Roto" de los ayllus. Es esta condición, relativamente subordinada, como en la Colonia, que no permitió que los ayllus asuman el ejercicio del derecho al poder político desde su concepción y sus estructuras organizativas.

Después de haberse fundado la FAOI - NP, la valorización de la organización originaria fue compartida por los distintos ayllus. Según la versión de los entrevistados, el proceso de reconstitución de los ayllus avanzó gradualmente de manera positiva. Pero este avance gradual fue interrumpido por la militancia de algunos ex mallkus (de la segunda etapa, ver capítulo II) con los partidos políticos y eso ocurrió en el caso del ex mallku Aurelio Ambrosio, quien fue diputado en la gestión 2001 - 2005. Para los *jaqis,* la ex autoridad "no hizo nada" en su condición de diputado en beneficio de los ayllus, así es que este hecho provocó anticuerpos frente a cargos del servicio público estatal, incluyendo los municipales.

En el caso del municipio de Uncía, a pesar de la composición mayoritaria de concejales provenientes de los ayllus (tanto en la pasada gestión municipal 1999 - 2004 como en la actual) no ha logrado un funcionamiento "eficiente" del municipio. Veamos en el siguiente cuadro la composición de la pasada y actual gestión municipal de concejales que son indígenas:

Cuadro 12
Autoridades municipales indígenas en el municipio de Uncía en las dos últimas gestiones

Gestión 1999 – 2004	Gestión 2004 – 2009
Zenón Yucra, alcalde (Laymi).	Constantino Patty, alcalde.
Josefina Muruchi, concejal.	Francisco Auca, concejal.
	Anselmo Quiruchi, concejal.
	Aleja Tarqui, concejal.
	Leonarda Ramos, concejal.
	Emilio Álvarez
	Rosa Choque
	César Villca
	Víctor Ocio, actual alcalde (Jukumani).

A nivel municipal, ante la posibilidad de obtener el triunfo para la gestión municipal 1999 - 2004, se presentaron distintos candidatos y partidos en los que los indígenas de los ayllus estaban presentes. Resultó ganador el partido de Manfred Reyes Villa, Nueva Fuerza Republicana (NFR), con su candidato Zenón Yucra, proveniente del ayllu Laymi. Esta candidatura no necesariamente tenía el apoyo de todo el ayllu, habían *jaqis* y comunidades que no lo apoyaban por prestarse a un partido de *q'aras*, pero de todos modos, su elección generó cierta expectativa en los ayllus y cierto recelo en las familias mestizas de Uncía. Sin embargo, la gestión del alcalde era casi como una "camisa de fuerza" político - administrativo estatal que no le permitió sobrepasar los límites para que los ayllus avancen en la reconstitución, como algunos pensaron. De hecho, se redujo como cualquier gestión municipal a hacer proyectos a partir del Plan Operativo Anual (POA) y el Plan de Desarrollo Municipal (PDM). Incluso, pasada su gestión, fue acusado por desviar fondos del municipio y tuvo que enfrentar un proceso penal que no ha terminado hasta la fecha.

A pesar de esta experiencia, poca alentadora en la participación de los ayllus en el municipio, en estas organizaciones originarias

continuaron con la intención de ocupar la mayor cantidad de concejales y por tanto del alcalde. En este objetivo constituyeron el Movimiento de Ayllus y Pueblos Indígenas del Qullasuyu (MAPIQ) para ocupar la gestión municipal 2004 - 2009. Por su parte, el Movimiento Al Socialismo (MAS) también presentaba candidatos de los ayllus, lo que generó relaciones ya conflictivas entre los ayllus, en las comunidades y con los *jaqis*. Constantino Patty, candidato de MAPIQ, fue elegido alcalde del municipio, pero su gestión estuvo plagada de problemas y tuvo que renunciar de manera definitiva. Posteriormente se puso a otro concejal como alcalde, pero tampoco duró mucho tiempo, de hecho es el cuarto alcalde actualmente que está ejerciendo el cargo, lo que hace que la gestión municipal se haya convertido en un "campo de batalla" en la búsqueda de ocupar un cargo del servicio público estatal, como sucedía en la Colonia con las probanzas para tener notoriedad pública y poder acceder a títulos de alcalde mayor.

Si bien parece haberse avanzando en el apoderamiento local a nivel estatal que es el municipio, el panorama es distinto, porque la actual gestión, aunque esté conformada mayoritariamente por concejales procedentes de los ayllus tanto del Movimiento de Ayllus y Pueblos Indígenas del Qullasuyu (MAPIQ) como del Movimiento Al Socialismo (MAS), ha estado marcada por conflictos bastante serios durante las gestiones 2006, 2007 y 2008.

Durante la gestión 2006, el conflicto fue entre el Ayllu Jukumani y los concejales. Los comunarios del Ayllu Jukumani querían que el alcalde sea uno de ellos, aspecto que fue rechazado por los concejales y los demás ayllus. Este provocó una agudización del conflicto llegando incluso a tomar las instalaciones municipales y derivando en acciones violentas. Como los comunarios del Ayllu Jukumani (pertenece al municipio de Uncía) no consiguieron sus propósitos, se decidió tramitar otra sección municipal, tema que aún está en curso.

> Los problemas que habían en el municipio fueron porque los jucumanis no han entendido el sistema rotativo de cargos, ellos exigían ser ya alcaldes, pero le tocaba todavía a otro ayllu. Y a partir eso se ha generado un resentimiento y Jukumani ha empezado a tramitar la cuarta sección y creo que siguen en el trámite. No hubo un entendimiento por el tema de los concejales por ser de distintos colores políticos, del MAPIQ y del MAS y ya es el cuarto alcalde que está ejerciendo.

> Todos esos concejales acudían a los amparos y provocaban más con problemas. (H. F., Ayllu Laymi).

En el 2007, el conflicto fue por destituir al alcalde y en su lugar poner a otro. Los ayllus que acusaban al alcalde por una gestión ineficiente, decidieron pedir su renuncia para que el concejo pueda designar a otro; sin embargo, todos estos cambios de autoridades, tuvo como denominador acciones violentas en los ayllus ante el empeño del alcalde de no renunciar.

> La Participación Popular está ayudando pero de manera superficial y no como debía ser. Por ejemplo, el dinero llega se reparte entre las pequeñas comunidades, además los ayllus no tienen conocimiento de los proyectos que realizan y los hacen sin previo diagnóstico. Los conflictos municipales que han habido son por las desiciones personales del alcalde y no por el trabajo conjunto hacia el desarrollo. (R.Ch., Ayllu Kharacha.).

Por último, la gestión del 2008 también estuvo marcada (especialmente el primer semestre), por pugnas políticas al interior del concejo municipal, situación arrastrada, de alguna forma, por los años anteriores. En el gobierno municipal, conformado por dos fuerzas políticas (MAPIQ y MAS), se disputó el poder, pero no fue solamente un conflicto al interior del concejo municipal, sino que como estos concejales eran de diferentes ayllus, cada uno reivindicaba su autoridad de manera que había también un enfrentamiento entre ayllus.

> *Partidus pulíticos a veces apamun imatapis, y kunanqa destrosaita distrituta qallarin. Chaymantacha ima maqanakuykunapis tiyan. Municipiopeqa cha'xwa jina karqa, porque sapa partido interesninllata munanku, mana ayllutapis kasupunkuchu, chaymantataj paykunpura ch'axwanku.*
>
> A veces los partidos políticos traen cualquier cosa y ahora están empezando a fragmentar los distritos. Por eso surge cualquier problema y en el municipio habían conflictos porque cada partido velaba sus intereses, sin hacer caso a los ayllus y por eso es que incluso se han peleado entre ellos. (R. C., Ayllu Laymi).
>
> *Mana sumaj relación kanchu entre las autoridades originarias y municipiuwan. Chay llakiwan kasan, ajinamanta kan burocracia, mana sumaj proyectuspis kasanchu. A veces mana kusatachu ruwanku, chaymantataj*

> *basesqa nin lloqsinanta, chantataj paykunaqa directamente rinku amparo constitucionalman y chaytataj churanku, mana ajinaqa kay ayllupiqa jinachu kasan. Pero paikunaqa mana reconocinkuchu a veces aylluqpata dirichunninta…*
>
> No hay una buena relación entre las autoridades originarias y el municipio, vemos con preocupación que hay burocracia, no hay ni buenos proyectos, por eso, a veces, las bases piden que se retiren, pero ellos van directamente al amparo constitucional y con eso hacen prevalecer sus cargos, en cambio en los ayllus no es así. Ellos a veces no reconocen los derechos de los ayllus… (L. C., mallku, FAOI - NP).

El conflicto entre ayllus ha ido creciendo en magnitud, radicalizando las amenezas de los comunarios involucrados en acciones orientadas a la *ch'axwa* (modo violento de expansión territorial en los ayllus desbordando los niveles rituales del *tinku*) entre las organizaciones originarias. En esa coyuntura corría el rumor de que los ayllus que tenían "experiencia" en la *ch'axwa* saquearían a los demás y por tanto los supuestos afectados tomaban recaudos, por ejemplo guardando sus ahorros a otros lugares. La inseguridad y la inestabilidad social de los ayllus eran constantes en estos meses y como algunos ayllus se identificaban con el MAPIQ y otros con el MAS, esa situación provocó serios conflictos en el municipio, llegando a congelar el presupuesto municipal durante seis meses.

A esta realidad se sumaba el conflicto entre la gente del pueblo de Uncía y los ayllus. A inicios del siglo pasado, Uncía estuvo poblada tanto por familias extranjeras adineradas como del interior del país y como exponente es la familia Patiño. Desde entonces la ciudad se convirtió en un enclave urbano que se ha caracterizado como una ciudad criolla - mestiza y donde su dinámica estaba más articulada a la modernidad que con la matriz civilizatoria de los ayllus que los rodeaba. A pesar de que la potencialidad minera de Uncía (y otros centros mineros como Siglo XX, Catavi, Kapasirca y Chuquiuta) disminuyó enormemente debido a distintos factores, entre ellos la explotación masiva y la caída de los minerales en el mercado internacional, se mantuvo un imaginario y representación social "moderna" como el horizonte de desarrollo que influiría bastante a la Uncía de nuestros días.

> En los tres años anteriores hubo un escenario de conflicto. En el primer año, me convocaron para mediar en el tema de los jucumanis que

querían crear un nuevo municipio, la disputa era entre el concejo y jucumanis; en el segundo año fue por la destitución del alcalde y para que asuma otra persona también me pidieron ser mediador; finalmente este año, se mantuvo el clima de conflicto en el gobierno municipal y una vez más fui mediador y tuve que llamar a reuniones para superar esta situación que estaba más politizada. Ahora parece que estamos un poco mejor.

Esta situación ha sido originada por las pugnas de poder en nuestros ayllus, al exigir mayor presencia en las decisiones. En la Participación Popular hay recursos que deben destinarse a las obras, pero no se concretan y el problema es que después la gente se levanta. En medio de estos conflictos están los partidos políticos que no buscan el bien común sino la reivindicación del partido (W. U., párroco de Uncía).

Estos elementos del imaginario y de la representación social "moderna" (discriminatoria) coexisten en la realidad de los habitantes de los ayllus en una crisis caracterizada, en este caso, por conflictos municipales. Las familias con este imaginario social, consideradas por los *jaqis* aún como *q'aras*, por su proyección urbana, son las que actualmente ocupan, por ejemplo, los cargos de presidentes de OTB's de Uncía. A pesar de que la gente de los ayllus actualmente es la mayoría en Uncía, las familias mestizas están influidas por la modernidad occidental, a partir del lugar político que ocupan y su efecto coercitivo en las OTB's, como los mineros, comerciantes y la población restante de Uncía, que toman partido en contra de la gente de los ayllus.

Ese sector de familias mestizas tomó una posición de intolerancia frente a los *jaqis* de los ayllus y no sólo los responsabilizaron por los conflictos municipales sino que las acciones discriminadoras se tradujeron en acciones violentas de racismo contra los comunarios. Estos uncieños no querían que la gente de los ayllus ingrese a esta población y en ese ambiente hubo amenazas de sacarlos a golpes, además de insultarlos con denominativos de "indios…", "*laris*" (ladrones) y "*mat'inkos*".

Los partidos políticos están dividiendo los ayllus. Ellos dicen que no son políticos pero igual nomás aparecen en las elecciones y eso es lo que se tiene que cambiar. Por eso en el conflicto municipal, los pobladores de Uncía ya no querían ni ver a las personas de los ayllus y nosotros no podíamos caminar con sombreros o *ch'ulos* (gorras de

lana), porque nos amenazaban con palos o que nos iban a sacar… (Roger Choque, Ayllu Kharacha)

En otras palabras, esas formas de hacer política están despedazando los ayllus, por eso ya no queremos más partidos, queremos que las autoridades se elijan bajo el sistema del ayllu, porque lo otro nos está siendo pelear entre nosotros. (H. F., Ayllu Laymi).

Ese sector de la población de Uncía, no sólo prohibió el ingreso a la gente de los ayllus sino que algunos de los dirigentes de las OTB's amenazaron de cortar los servicios básicos como el agua y la energía eléctrica a las familias de los barrios si es que no asistían a concentraciones, marchas, y censuras en contra de los ayllus.

Ante esta agresión racista y violenta[10] de algunos representantes de las OTB's, los ayllus no se quedaron intimidados y la respuesta fue inmediata, cientos de personas de los ayllus, con indumentaria de monteras y guantes de cuero, entraron a la ciudad de Uncía para irrumpir en distintas sesiones del concejo, además de causar destrozos en varios ambientes del municipio. Ni la policía ni el Ejército XXI de Infantería Illimani, pudieron impedirlo.

Como se puede analizar, los conflictos municipales han pasado a ser conflictos entre los ayllus y la gente del pueblo de Uncía, destacando manifestaciones violentas y raciales en ese escenario originario y municipal. Estos conflictos muestran cómo la Ley de Participación Popular y, en general, la lógica liberal de la política, han dividido en fracciones diferentes a los ayllus, generando conflictos violentos. Es así que el proceso municipal impulsará, de alguna manera, a que los ayllus puedan madurar la idea del *suma utjaña* (vivir bien entre el *jaqi* y la *pacha*), entendido como el pleno ejercicio de sus derechos. En la realidad, sin embargo, hasta ahora no ha sido así, porque este proceso ha generado más problemas que soluciones en los ayllus, desestructurando sus

10 El enojo de parte de los ayllus fue mucho más cuando algunos uncieños dijeron ser del "Ayllu Uncía". Además de provocar con estas declaraciones, los de las OTB's justificaron la violencia desatacada por el apoderamiento del dominio municipal de los ayllus en las dos últimas gestiones y por su parte, los comunarios se encolerizaron por los denominativos e insultos hacia ellos, porque agudizaban un ambiente ya de violencia y conflictos.

visiones políticas contenidas en la práctica política al interior de la organización originaria, tomando en cuenta además que casi no ha cambiado mucho en las condiciones sociales de vida de algunas comunidades como lo señala el propio ex alcalde Zenón Yucra:



Comunarios provenientes de los ayllus, utilizando monteras, en Uncía y en un momento menos conflictivo. La festividad del 8 de octubre. (Foto: Wilfredo Camacho).

> Todavía hay comunidades que no tienen caminos para acceder a todos lugares, ni siquiera se conoce la electrificación, no saben lo que es champú ni jabón y son cosas que muestran el retraso. Por eso hay que acelerar el desarrollo… Lo positivo del proceso municipal es que se ha descentralizado la administración de recursos hacia las comunidades, hay por lo menos una pequeña obra en la comunidad. Lo negativo es, evidentemente, que este proceso se ha convertido en una vida política, porque ha traído divisiones e intereses partidarios y personales, y eso es lo malo hasta ahora. (Z. Y., ex alcalde del municipio de Uncía).

Si bien se reconoce a las autoridades del ayllu, se impone la forma de organización representativa a nivel municipal que desarticula la participación de las bases, cercenando así las características políticas de organización y sus potencialidades.

> *Kay Participación Popular mismo astawan partidusqa rikhurichin, imayna clase partidos kunan chayta siguisanchis y a veces mana chay kusachu. Chay kuna dividinku imatapis, manaña pero noqanchis manejachikusunmanchu concienciachista mana rantinkumanchu; porque autovalorakuna tiyan.*

> La Participación Popular hace que aparezcan más partidos políticos y la gente los sigue, y eso no es bueno porque nos dividen. Pero nosotros ya no debemos hacernos manejar, no pueden comprar nuestra conciencia porque debemos auto valorarnos. (L. C., mallku del FAOI - NP).

Otro aspecto a mencionar, es el proceder de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG's) que trabajan en la zona. La socióloga Silvia Rivera investigó, a finales de los años 80, la relación entre los ayllus y las ONG's, mostrando que éstas imponían el sindicato a los ayllus a cambio de ciertos beneficios coyunturales, además de elaborar y ejecutar proyectos sociales que eran contrarios a la organización del ayllu, en pleno desconocimiento e ignorancia de esas realidades (Rivera, 1992).

Actualmente —y pese a que la investigación no amplío este tema— las ONG's, con algunas excepciones, no han cambiado esta forma de actuar en los ayllus y siguen teniendo una visión unilineal del desarrollo, además mantienen la intención de subsumir al ayllu a lógica mercantil capitalista. La concepción capitalista responde a la lógica de ganancia de capital y maximización de beneficios, al contrario del intercambio y la producción en los ayllus que responde a las necesidades comunales y familiares, pero no sólo son algunas ONG's que tienen esa visión, sino también los técnicos que trabajan y diseñan los planes en los municipios, por ejemplo el Plan Estratégico de Desarrollo (2004 - 2013) de la Mancomunidad de Municipios Norte de Potosí, señala como sus principales objetivos:

> Mejorar el bienestar de la población norte potosina, a través del desarrollo del mercado interno, mejorando la producción y generando empleo e incrementando ingresos. (Mancomunidad de Municipios Norte de Potosí 2004 - 2013: 46).

Como se puede notar, la misma Mancomunidad de Municipios Norte de Potosí tiene una visión mercantil del desarrollo, además de pretender abordar el problema de la pobreza sólo mediante la creación de empleos, ignorando así que las condiciones de pobreza en los ayllus

del Norte de Potosí tiene que ver con aspectos históricos civilizatorios de injusticia y no una mera cuestión de ingresos.



Técnicos de Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosí (ISALP) apoyando la elaboración de la normativa del Ayllu Laymi. (Foto: Wilfredo Camacho).

Las ONG's, al no trabajar con la totalidad de las comunidades y familias de los ayllus, están provocando cuestionamientos y desconfianzas por parte de las familias que no reciben la "ayuda":

> Las ONG's no están cumpliendo sus objetivos. El principal objetivo debería estar orientado a ayudar a los más pobres y no dar cosas ya producidas como ropita o conformarlos con carpas solares o hacer un micro riego, sin saber que esa agua rebaja su caudal en distintos momentos del año. Además, como la ayuda no es global y no es para todos, está generando discrepancias, algunos reciben ayuda y otros no, todo esto está provocando cuestionamientos al interior de los ayllus y divisiones. (R. Ch., Ayllu Kharacha).

De modo que la labor de las ONG's, dirigida al "sueño desarrollista", no está permitiendo un apoyo en el ejercicio de los derechos políticos y sociales de los ayllus; al contrario, está generando divisiones entre la población y desconfianzas entre los mismos *jaqis*, por

el hecho de que éstas proceden de proyectos de financiamiento con lógicas paternalistas y unilineales de desarrollo.

Otro proceso social importante es la relación entre los ayllus Laymi y Puraka, los que fueron dualidades que tenían su propio segundo mayor y posteriormente, en 1994, con la Ley de Participación Popular, se crearon las subalcaldías en los dos ayllus, institucionalizándose como dos distritos diferentes. Los límites no se han definido de manera clara, seguramente porque en el pasado fueron una unidad dual, en una misma comunidad existen *jaqis* que pertenecen tanto al ayllu Laymi como al ayllu Puraka y los dos distritos indígenas actuales se encuentran viviendo en una situación de confusión total.

Resulta preocupante la actual división de estos dos ayllus que al parecer es irreparable y que se originó por dos factores, como señalan los entrevistados, por un lado, por la distritación de estos ayllus donde prevalecían intereses económicos, principalmente de algunas personas que obstaculizan la relación dual mantenida históricamente, y por otro lado, la división generada por la partidización política de algunos sectores sociales que fueron una barrera en el proceso de continuidad de estos ayllus. En ese escenario se destacan hechos violentos de ambos lados, ocurridos en distintas fiestas, y agravando esta división.

A esto se añade que el actual proceso de titulación de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO), fue hecho como Laymi - Puraka, o sea un sólo territorio, acarreando más división entre los dos ayllus, ya que tanto en el Laymi y como en el Puraka, los comunarios quieren tener en sus manos el título original de TCO y de modo que esta disputa empeora esta relación dual.

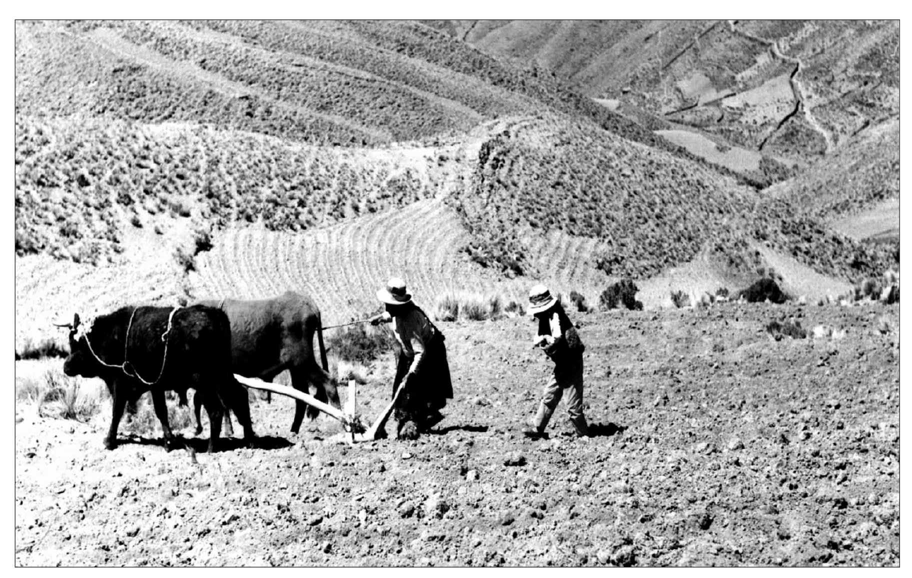
En síntesis, la dualidad entre los dos ayllus Laymi y Puraka, está definitivamente (casi) rota, aunque no se tengan límites territoriales concretos. Este fraccionamiento es resultado de la lógica desarrollista que trajo la distritación y por la influencia de la democracia liberal mediante los partidos políticos. Al continuar esta situación, los derechos políticos de los ayllus quedan subsumidos por los códigos occidentales de la democracia y del mercado que fragmenta, como ya hemos visto, a los ayllus en distintas facetas de la vida social.

Capítulo V

Los derechos territoriales y a la tierra en los ayllus Laymi-Puraka, Kharacha, Jukumani y Aymaya

1. El acceso, usufructo y deforestación de las tierras en los ayllus

Los cinco ayllus estudiados en la región norte potosina, tenían históricamente tierras en los valles, sin embargo, éstas que hoy controlan los ayllus, se han reducido a las tierras del *suni* (puna), con características que presentan una geografía montañosa y con una actividad agrícola menos inaccesible.



El trabajo de los *jaqis* se hace en una geográfica poco favorable para la agricultura.
(Foto: Wilfredo Camacho).

Las tierras del *suni* de los ayllus están repartidas en tres tipos de espacio: tierras de producción familiar, tierras de pastoreo y tierras comunales. Si bien las tierras de producción familiar son de propiedad privada de la familia, su usufructo llega a ser privado. En el caso de las tierras de pastoreo, son de propiedad de la comunidad y del ayllu, sin marcar límites inter comunales e incluso inter ayllus, exceptuando las *uyus* (canchas hechos de piedra) que por su característica está prohibido el acceso a los ganados, sin consentimiento del que hace el usufructo.



Uno de los *uyus* (canchas) como un espacio privado familiar en los ayllus. (Foto: Wilfredo Camacho).

Por último, las tierras comunales actualmente en pocas comunidades disponen el usufructo colectivo y ritual. El usufructo de la tierra en los ayllus se ha convertido en un tema bastante problemático por los fenómenos climatológicos y por la constante deforestación de los suelos, provocando cambios sociales como el hecho de pasar de ser originario a agregado (que tiene menos cantidad de tierra), o como el hecho de que los *kantu runas* (gente o familias que provienen de otros ayllus y que no tienen parcelas de tierras propias para su usufructo)

vayan migrando a otros espacios para sobrevivir como veremos más adelante.

La producción agrícola es aún más reducida por los fenómenos climatológicos que han venido sucediendo en las últimas tres décadas y un ejemplo de eso es la sequía de los inicios de los años 80, que provocó desórdenes productivos y por tanto fenómenos sociales como la migración. Estos fenómenos naturales como la sequía, la granizada y la helada, fueron casi constantes en el tiempo, hasta nuestros días.

Los cambios climáticos tuvieron consecuencias con la destrucción y pérdida de la producción de papa, oca, haba, arveja, trigo y otros cereales, importantes en la alimentación de los comunarios, además del efecto tan negativo de la comercilización de sus productos y por tanto de su economía, basada en la agricultura y la ganadería. La destrucción de los productos se extendió en el alimento del ganado ovino, camélido y vacuno, y también con resultados muy perjudiciales.

Por ejemplo, la producción de la papa, desde la siembra hasta la cosecha, duraba alrededor de siete meses, teniendo como producto el *ch'uq'i puquta* (papa madura), con cierta raíz o "corazón" por dentro, pero actualmente esto ha cambiado, porque ante la escasez de tierras productivas y los cambios climatológicos, el proceso de la papa (desde la siembra hasta la cosecha) dura menos, alrededor de cuatro meses y teniendo como producto el *llullu ch'uq'is* (papas no maduras) que son enviadas al mercado y consumidas por los *jaqis*.

Estos productos como la papa y el trigo, llamados *llullu* (en quechua), han experimentado cambios en su naturaleza, en el caso del trigo antes era de color verde después de la cosecha, pero ahora tiene un matiz amarillento, además de que están producidos con abonos químicos y fungicidas (apoyadas y traídas por las ONG's) que, según estudios científicos, afectan a la salud de los costumidores de éstos. Como otro efecto secundario es el impacto de la baja en el volumen de la producción por las caracteríticas negativas de la calidad y por consiguiente el resultado de una alimentación deficiente que acorta la esperanza de vida en los ayllus.

Pero no sólo la producción agrícola y la ganadería (la economía rural y la alimentación de la población y de los animales), fueron impactadas por estos fenómenos climatológicos, sino también de manera indirecta temas como la provisión de leña para la cocina, aspecto muy importante para las familias de pocos recursos que no pueden acceder a otro tipo de medios para preparar sus alimentos. Los comunarios mencionan que antes abundaba la *yarita* (planta usada como combustible) en los cerros y que sólo era cuestión de ir a *qachar o qachaña* (extraer la planta y hacer secar) para luego ser usada en la cocina. Actualmente esta planta y con otras similares, se han reducido de manera alarmante y ello está provocando desórdenes en la ecología de estos ayllus, con un panorama geográfico y ecológico bastante devastador para la sobre vivencia.

2. Categorías tributarias y tasa contributiva en los ayllus

Hoy el acceso a la tierra en los ayllus del Norte de Potosí sigue bajo el régimen de categorías tributarias, hoy más propiamente denominadas categorías sociales de originario, agregado y *wit'u jaqis* o *kantu runas*; sin embargo, éstas han entrado a un notable deterioro por los procesos de movilidad poblacional, crecimiento demográfico y por las consecuencias de los fenómenos climatológicos en la actividad agrícola.

A diferencia de la Colonia e inicios de la República, las categorías tributarias (originario, agregado y *kantu runas*) se han convertido en categorías sociales que representan el acceso cuantitativo y cualitativo a las tierras productivas y de pastoreo. Un originario es el comunario que más cantidad de parcelas de tierras tiene en relación a otros comunarios. El agregado tiene un promedio de dos hectáreas y los *kantu runas*, al no contar con tierras, la comunidad (tanto originarios y como agregados) dispone pequeñas parcelas para su reproducción familiar.

Es relevante mencionar que ante el incremento de la composición, en una familia se va alterando también las mismas categorías sociales, por ejemplo una familia de originario puede pasar a ser agregado por el fraccionamiento constante de los numerosos miembros de la familia de distintas generaciones; o sea, un padre de familia en su

condición de originario —considerando que las tierras se heredan de manera patrilineal— puede tener cuatro o cinco hijos y entre ellos redistribuirse las tierras. Pero no siempre la relación entre hermanos suele ser cordial, incluso hay casos en que esta nueva generación de hijos entran en una disputa o *ch'axwa* familiar por acceder a la mayor parte de las tierras del padre. En esta dinámica de disputas familiares, registramos el siguiente caso:

> *Iskay hermanos maqanakurqanku originario jallp'amanta.Uj hermanilla jatun jallpata jap'iy munarqa, chay uj hermanuntaj manataj munantajchui y quejata jatarichinku chay familiapi, chantataj noqa jilanq'u kajtiyka uj hermano jamun jalliwayku nispa. Pero uj hermanutaj mana munanchu, juzgaduman iman chayarqa, chaymantataj astawan cha'xwata jatarichinku familia pura, ovejastapais y wakastapis vindiranku atipanayrayku. Phisqa watastacha jina chajwanku, qhepamanta sayk'uraspa jinanku y dejapunku. Atipanrayku wakastapis q'ala vindiran ahh… Chay pacha noqa jilanq'u kasarqani…*
>
> Dos hermanos pelearon por poseer tierras de originario. Uno de ellos quería tener las tierras más grandes y toda la familia cuestionó esta actitud, y como yo era *jilaq'u*, el otro de los hermanos acudió a mí para arreglar el problema, pero el primero no quería, incluso fue al juzgado para exponen su caso. A partir de esta situación, se generaron más conflictos dentro la familia, tuvieron que vender ovejas y toros para ganar el caso y después de cinco años de la demanda judicial, desistieron porque las dos partes estaban cansadas por el conflicto, pero gastaron dinero, tiempo y tuvieron que vender o sacrificar hasta los toros. (J.C., Ayllu Laymi).

En el relato se muestra que el conflicto de tierras no sólo existe a nivel de ayllus o comunidades, sino también al interior de las familias. Seguramente la condición de originario en las tres o cuatro generaciones pasadas, tuvo la característica de poseer más tierras de las que hoy tiene; pero con las generaciones recientes, las familias originarias han tenido que fraccionar las tierras, convirtiéndose casi en parcelas, en muchos casos. De modo que el constante fraccionamiento de las parcelas, sumado a las relaciones de conflicto interfamiliar e intrafamiliar, conduce a que algunos miembros de la familia pasen de ser originario a ser agregados y una prueba de esto es que dos o tres personas que tienen el mismo apellido en la misma comunidad, pertenecen ya sea a originario o agregado. Si bien este proceso no es generalizado en los ayllus, muestra que la dinámica social de transición de originario a

agregado pasa por el fraccionamiento de las parcelas que, en algunos casos, crea inconformidades entre los familiares, estableciéndose una nueva categorización de la comunidad.

Con relación a los *kantu runas*, estos representan personas y familias que no son de la comunidad o del ayllu y actualmente la existencia de esta categoría se debe principalmente a que son familiares de la mujer que se trasladaron a un nuevo ayllu y a una nueva comunidad en condición de cuñados o hijos de una anterior pareja (en este caso ya como hijastros). Estos *kantu runas*, en el ayllu y la comunidad de origen, gozaban la condición de agregados e incluso originarios, pero por su traslado al ayllu y comunidad de llegada, entraron a la condición de *kantu runas*.

Existen casos en que las mujeres provenientes de otros ayllus se unieron en pareja con un originario, pero al morir éste, los familiares de la línea paterna del *jaqi* originario acceden a las tierras, aunque sólo en caso de que la esposa no tuviera hijos con este. La mujer que no tuvo hijos en pareja con el originario o agregado, queda despojada de la tenencia de las tierras, sin embargo, el filtro cultural comunitario permite que estas personas que quedaron como *kantu runas* tengan usufructo de las tierras, ya sea mediante pequeñas dotaciones de la familia del originario, con quien estuvo emparejado la esposa, o mediante dotaciones que dispone la comunidad en una asamblea o *parlamintu*. El acceso al usufructo de la tierra de los *kantu runas* es relativamente garantizado en la comunidad para su reproducción familiar.

Hay casos incluso en los que el proceso de dotaciones de los originarios y agregados a los *wit'u jaqis*, terminan con mayor cantidad de tierras como sucedió en algunas comunidades del Ayllu Jukumani. Ante la condición marginal de los *kantu runas*, los comunarios originarios y agregados de Jukumani dispusieron de algunas parcelas para el usufructo de tierras para su reproducción social.

> *Jant'a jinapi iskay familias tiyakurqanqu, unaycha jamunkuman karqa, chaymantataj chay comunidadismanta originarioskuna wajyasqanku. Paykunaqa kantu runa jinaqa jamusqanku comunidadmanqa, chantataj runas khuyaqaytawan jallpasta partisqa ah causakunampaq. Chanta jinapicha tiemputa pasachinku. Khipanpitaq chay kantu runas askhaman tukusqanku jinamanta astawancha jallp'ata tarpuy munapunku. Originariokunataj mana anchata mirapunkuchu, pisillaña kapunku ah runaqa. Jinamantataq kantu runas*

> *originario jallp'ata astawan partichikuy munapun ah… Qankuna kayman apamuwankichis jallp'ata qowaychis ah ninku, ademas nillankutaq qankuna mana kay jallp'asta tarpusankichiqchu noqayqu tarpusayku ah lechugasta, cebollasta ima puquchisayku chaymanta chuquiutallamantaj apamusayku ah… nipunku kantu runasqa, chaymanta originario kuna imananqataq ya nipullanku ah… Chaymanta jukumanipi wakin kantu runas, manataq tuku-yníntajchu, sumaj jallpasta tarpukusanku rieguyuq ima, niraj originariospis jinachu kasan ahh…*
>
> Dos familias vivían en chozas y llegaron hace mucho aquí. Gente de algunas comunidades, originarios, los habían llamado y ellos vinieron como *kantu runas* a la comunidad. Por un acto de solidaridad les partieron porciones de tierra para que vivan. Posteriormente los *kantu runas* habían crecido en número y querían mayor cantidad de tierras para sembrar, pero los originarios no habían aumentado, la gente todavía era poca y los *kantu runas* han pedido que se les parta más tierras de los originarios y les dijeron: ustedes nos han traído y queremos que nos den tierras porque no las están trabajando, nosotros vamos a sembrar y producir lechugas y cebollas, y vamos a traer *Chuquiuta*… Pero los originarios dijeron no, mientras que en Jukumani algunos *kantu runas*, aunque no todos, están sembrando en buenas tierras, incluso con riego, ni siquiera los originarios están así. (D. CH., Ayllu Jukumani).

A partir de estos procesos, los originarios y agregados a las familias de *kantu runas* tienen direcciones multiformes que establecen renovadas relaciones sociales entre las tres categorías existentes en los ayllus, pero en ese contexto también surgen pleitos y conflictos al interior de las comunidades.

> *Runaqa chesnispa jinawayku, imarakuychis noqaqa mana jallpayuqchu kani tarpuqakuspa jina kausakuni, pero igual ima pasantitapis pasachiyta munawayku comunidadqipa. Mana munaykuman chayqa ripuychis kaymanta niwayku, chanta ancha llakiska jinalla kawsakuni.*
>
> La gente es como si me odiaran porque yo no tengo tierras, vivo sembrando pequeñas parcelas y me tratan como pasante, me dicen que me vaya, por eso vivo muy preocupada. (T. B., Ayllu Jukumani).

En algunas comunidades de los ayllus, los *kantu runas*, ante la carencia de tierras, han migrado a otras regiones o ciudades del país y a centros mineros:

> Los llamados *kantu runas* han empezado a migrar, ahora hay pocos en el ayllu, además como la producción es baja se fueron buscando mejores días al Chapare y a los Yungas. Poco a poco están desapareciendo. (Z. Y., ex alcalde de Uncía, Ayllu Laymi,).

Estas situaciones distintas revelan que en los ayllus se entremezclan dinámicas sociales diferenciadas y con efectos múltiples, aunque con ciertas similitudes entre los ayllus del municipio de Uncía; además, muestran que en la gestión comunitaria no sólo está presente el consenso, sino también conflictos en las distribuciones y redistribuciones del acceso al usufructo de las tierras en los ayllus.

Ahora bien, en cuanto al pago de tasas de las tres categorías sociales, éstas son diferenciadas según la posesión de tierras. En los ayllus del Norte de Potosí la tasa varío durante siglos y se mantiene hasta la actualidad. El pago de ciertas obligaciones de los ayllus estuvo ya presente en la época incaica, traducidas y contabilizadas en ese tiempo en trabajos (Platt y otros, 2006: 325). Ya con la Colonia se impusieron las categorías tributarias de originario, agregado y *kantu runas* a los comunarios de ayllus, que tuvieron distintas connotaciones económicas según los encomenderos y las reducciones. Estas categorías tributarias pagaban determinadas tasas como tributo a la sociedad dominante. Según la investigación de Platt, Bouysse - Cassagne y Harris, se estima que la renta en el corregimiento de Chayanta, alcanzaba a un promedio de 15.565 a 21.326 pesos (*Ibid*, 334).

Actualmente el pago de la tasa es de manera anual y es recaudado por el *jilanqu*, para luego ser devuelta a la comunidad para gastos de la escuela, postas sanitarias u otros requerimientos. La cantidad de pago de tasa se sigue manteniendo a través de las categorías tributarias como vemos en el siguiente cuadro:

Cuadro 13
Cantidad de pago de la tasa en las últimas décadas en los ayllus del Municipio Uncía del Norte de Potosí

Categoría social	El pago de la tasa en las ultimas décadas
Originarios	10 Bolivianos
Agregados	5 Bolivianos
Wit'u jaqis o *kantu runas*	Se traducen en aportes de trabajo y pasantes de fiestas según cada ayllu.

Fuente: Elaboración propia en base a entrevistas y libros de actas.

Como se puede observar, los originarios pagan 10 bolivianos y los agregados 5, pago que luego es reinvertido en la misma comunidad. En el caso de los *kantu runas*, ellos no pagan las tasas, a excepción de algunos aportes para la comunidad, pero eso sí tienen la obligación de cumplir como pasantes de fiestas por el acceso a las tierras de pastoreo de su ganado.

Un aspecto que quisiéramos agregar en este acápite, es la relación de los ayllus con el mercado. La concepción capitalista en los ayllus no tiene aún una vigencia real, exceptuando algunos centros mineros, por lo que no existe una subsunción real de la economía comunitaria de los ayllus al capitalismo, pues en las comunidades (menos algunas familias migrantes), la producción no está orientada a maximizar las ganancias, sino para sustentar las necesidades básicas de las familias. Si bien puede haber cambiado algunos elementos en la economía del ayllus, reproducen aún una economía comunitaria o una "economía étnica" (Harris, 1987), que sigue ofreciendo potencialidades para que los *jaqis* sigan en un contexto en el que el capital no tiene una eficacia real.

Esta característica económica de los ayllus es un potencial de una economía política que puede ser un aporte en la estructura capitalista vigente en el país.

3. Las Tierras Comunitarias de Origen (TCO's) y los ayllus

El proceso de titulación de Tierras Comunitarias de Origen (TCO's) comienza en 1996, con la Ley del Instituto Nacional de Reforma

Agraria (INRA) y el saneamiento en distintas regiones del país. En el oriente boliviano este proceso significa, de alguna manera, la protección y recuperación de los territorios para los pueblos que viven en esta región cálida, de hecho es una forma de reconquistar tierras que fueron usurpadas por distintos gobiernos, en favor de elites hacendales y grupos de poder en esa zona. Lo que significa que este proceso es relativamente positivo a pesar de las dificultades que implica esto en la tenencia de tierra y territorio de los pueblos indígenas de esa región.

En el Norte de Potosí, las TCO's han permitido, en el caso específico de los ayllus Laymi, Jukumani y Qaqachaka, actuar limitadamente hasta ahora, para evitar los problemas de linderos[11], sin embargo, si consideramos este proceso al largo plazo, principalmente con el ejercicio de los derechos territoriales del ayllu, las TCO's llegan a cercenar jurídicamente las posibilidades de acceder a los diferentes pisos ecológicos controlados históricamente por estos ayllus, como argumentan los *jaqis* de estos ayllus.

Ahora bien, lo interesante en este proceso es que los ayllus y principalmente la FAOI - NP de la primera etapa, se opusieron tenazmente, hecho que no sucedió con la FAOI - NP de la segunda etapa. Así como la reorganización de los ayllus y la marcha de 1994 de la FAOI - NP, manifestan el desconocimiento a la forma sindical de la política y a las normas estatales que destruian a los ayllus, como la Ley de Participación Popular y la Ley INRA.

La FAOI - NP de la primera etapa, se opuso a la Ley INRA y en un manifiesto, que data de 1996, titulado "Ante la llamada Ley INRA", establece lo siguiente:

---

11 Además de que la TCO es relativamente limitada en el problema de linderos, buena parte de los comunarios desconocen este proceso y sus objetivos. Al parecer este proceso de las TCO's se llevó a cabo sólo con el concurso principalmente del INRA departamental, la FAOI - NP y las autoridades de los ayllus. Por eso actualmente hay confusión de las TCO's y sus tareas, este proceso sólo es defendido por "líderes" de los ayllus, quienes arguyen que el título puede servirnos como "carnet" o en su caso como garantías para sacar créditos. Al parecer sólo se repiten discursos que, seguramente en su momento, se manejaban para llevar adelante la titulación de TCO's en estos ayllus.

Que los habitantes originarios de los ayllus tenemos derechos como cualquier otro habitante del país, a disponer de lo que es nuestro en propiedad legítima; y, que el proyecto INRA, en su Art. 40, apartados 1, 2, 5 y 6, pretende limitar este derecho de forma injustificable.

Que, el proyecto de la Ley INRA, de manera premeditada reserva el poder exclusivo de decisión para la oligarquía colonialista, en los distintos niveles principales de administración que prevé: "Servicio Nacional de Reforma Agraria", "Comisión Agraria Nacional", "Instituto Nacional de Reforma Agraria" y la "Superintendencia Agraria"; marginando a las organizaciones populares a única presencia minoritaria en la llamada Comisión Nacional Agraria, que además no tiene poder de decisión (FAO - NP, 1996).

Hay una clara oposición de los ayllus contra la Ley INRA en esos años. Esta visión fue cambiando en la segunda etapa de la FAOI - NP, llegando incluso a apoyarla por las nuevas gestiones de esta organización. Por tanto, la FAOI - NP de la segunda etapa, impulsó y coordinó ese proceso por distintos factores, como señalamos ya en el capítulo III.

Actualmente en el Norte de Potosí, los ayllus han entrado a este proceso de titulación de TCO's, y en la Provincia Bustillo (Marka Chayanta) tenemos los siguientes:

Cuadro 14
Ayllus titulados como Tierras Comunitarias de Origen en la Marka Chayanta (Provincia Bustillo)

Ayllus titulados	Ayllus no titulados
Ayllu Sikuya	Ayllu Chullpa
Ayllu Layme Puraka	Ayllu Kharacha
Ayllu Jukumani	Ayllu Aymaya
Ayllu Chayantaka	
Ayllu Panachachi	

Fuente: Elaboración propia en base al INRA, mapa de TCO's Bolivia, 2008.

De los ocho ayllus, cinco están titulados y tres no lo están. En el caso del Ayllu Chullpa, éste tiene aún problemas con comunidades del departamento de Oruro, impidiendo la titulación. En cuanto al Ayllu kharacha y Aymaya, aún no se ha definido sus límites porque existen problemas de linderos como lo reconocen los comunarios:

> Hay diferentes conflictos sobre el tema territorial, como la *ch'axwa* que ha habido y hay actualmente conflictos entre Kharacha y Aymaya, por de la intervención del INRA, eso se debe a que no hay una buena coordinación, no hay diálogo entre autoridades, sólo quieren solucionar con caprichos, y esto perjudica al crecimiento del ayllu.
>
> Estas TCO's están trayendo problemas entre los ayllus, por ejemplo como Aymaya y Kharacha, no se puede determinar desde dónde es su terreno y es un problema, algunas personas ya están entrando a los sembradíos para ganar más terrenos, y eso parece que está empeorando. La gente, por ejemplo, piensa que está haciendo eso para que el gobierno se lo agarre. (R. Ch., Ayllu Kharacha).
>
> *Kay titulaciónpiqa mana entiendikuykuchu Aymaya y Kaharacha, pero ya nirqayku tukuy, chantataj jallpa pataman rispaqa chaypi manaña atikapunchu, chaymanta dejayku saqesqa kasan, watej suyasayku INRA potosita, waj ladumanta qallarikunampaj. Anchata llakikusayku, porque kay jallpapatapiqa terratenientes jina rikhuriskan y problemata apamuj jina kasan… Ayllu runallataj chayta ruwasan, documentupis rikhurin , chayta mana munasaykuchu. Y chay lugarqa jatun kasan y chay llaki kasan kay ayllupi.*
>
> En este proceso de titulación no nos entendemos los de Aymaya y Kharacha, al principio todos aceptamos, pero llegando a nuestras tierras ya no se pudo, por eso ahora todo está abandonado, y estamos esperando al INRA Potosí para comenzar por otro lado. Estamos muy preocupados porque en estas tierras están apareciendo como terratenientes que pueden traernos muchos problemas. Gente del mismo ayllu está detrás de esto, aparecieron incluso documentos y eso no vamos a permitir. Ese lugar es grande y eso nos está preocupando mucho. (I. Q., Ayllu Aymaya).
>
> En la titulación de TCO's tenemos problemas con el Ayllu Aymaya, no sabemos al final desde dónde es kharacha y Aymaya, y lo que nos ha propuesto INRA Potosí, por ejemplo, es titularnos juntos, pero tampoco está avanzando y hay gente intransigente que obstaculiza el proceso. (N. M, subalcalde de Kharacha).

El proceso de TCO's trajo problemas de linderos, e incluso, como señalan, hay casos en los que se han titulado de manera individual las tierras, lo que dificulta más aún este proceso. La solución que se planteó ante esto, es que el Ayllu Aymaya y Kharacha se titulen conjuntamente, aspecto que hasta ahora no es aceptado por algunos y el problema continúa.



Mallku de la FAOI-NP, Comisión Tierra-Territorio. (Foto: Alberto Camaqui).

A diferencia del oriente, los cinco ayllus de nuestro estudio tienen la característica de acceder y controlar distintos pisos ecológicos: suni, likina y yungas; pero el proceso de las TCO's no abarca estos pisos, amputando el control de los tres.

> Las tierras del valle, incluso, ya están deforestadas, se están erosionando con las lluvias y eso sucede aquí también, por eso ya no va casi nadie, ya no conocemos esas tierras. Mi abuelo tenía tierras, pero yo no conozco esas tierras, no se quién estará arando ahí, tal vez sería bueno recuperar esas tierras. Como las TCO's no han tomado en cuenta a las tierras de los valles, tal vez después puede haber problemas muy graves sobre esas tierras. (F. A., Ayllu Jukumani).

> Algunos seguramente van a los valles, a pesar de que tienen tierras por allá, pero hay tierras de avanzada y con las TCO's no hemos considerado esas tierras del valle en la titulación. (N. M., Ayllu Kharacha).

> *Aymayajta jallpanqa vallepi kakusan, pero manaña rinkuchu, tataspis manaña wawasman rejsichinkuchu, chaymanta wakin rikusanku uj ratu wisitarij jinalla y manaña chay ñaypa jinachu a y... Jallp'apis manaña sumaj*

puquchinchu, chaymantapis runataj astawan mirasan, chaymanta ripusanku waj lugaresman llankakuj…

Los de Aymaya tienen tierras en los valles, pero ya no van, los padres ya no les hablan de esas tierras a sus hijos. Algunos van por un rato y sólo de visita, ya no con la frecuencia de antes. La tierra misma ya no es tan productiva como antes y la población sigue aumentando, así es que terminan migrando a otros lugares en busca de trabajo. (I. Q., Ayllu Aymaya).

Los efectos del proceso de las TCO's, de los que algunos *jaqis* son conscientes, no sólo van borrando los enclaves territoriales de likina de los ayllus, sino también las islas territoriales que son de poca extensión en el suni. Estas islas de tierra son el usufructo de algunas familias, sin importar la categoría social, son tierras que un ayllu puede tener en otro ayllu y por las siguientes razones: reciprocidad de los ayllus, alianzas de los ayllus o por vínculos familiares.

Las TCO's no han considerado estas islas territoriales de algunos ayllus estudiados, como es el caso del Ayllu Aymaya que tiene tierras en el ayllu kharacha. Este último tenía también una isla territorial en el Ayllu Aymaya: la comunidad de Palqota, más conocida como kharacha Palqota, pero por la dinámica territorial de los ayllus, esta comunidad que pertenecía al Ayllu Kharacha, es de propiedad ahora del Ayllu Laymi. La decisión fue tomada por los propios comunarios que argumentaban que por la lejanía con el Ayllu Kharacha y por un relativo obstáculo que representaba el Ayllu Aymaya, además por la mayor relación que tenían con el Ayllu Laymi, era mejor adherirse al Ayllu Laymi.

Kharacha Palkutaqa laymipi jina karqa. Hermanos palqutamantaqa jinata orkhokunku, paykuna jina decisiónman chayanku, mana pipis fuerzanchu, paikunaj decisionin. Ayllu Kharacha reclamasarqa, pero según decionman jinaqa Palqotaqa jampun Laymiman, incluso palqota runaspis nerqa kharacha runasta: khatikapiwaychis, jallpatapis qowaychis chanta kharachaman jampusayku ninku. Pero jallpa kharachajta manallataj kanchu, entonces si o si entiendinallan kasan, chaymanta Laymiman jampunku y kunan tranquilo kakusanku, incluso jallpatapis yapjatarinchu jina.

Kharacha Palqota estaba en Laymi y los de Palqota han llegado a esa decisión, nadie los ha forzado y el Ayllu Kharacha estaba reclamando;

> pero, según esa decisión, Palqota se ha venido a Laymi, incluso la gente de Palqota les ha dicho a la gente de Kharacha que los lleven, que les den tierra y que se irían a Kharacha. Pero Kharacha no tenía tierras, entonces si o si han tenido que entender, después a Laymi y ahora están tranquilos, incluso parece que les han aumentado tierras. (E. C., Ayllu Laymi).

La comunidad de Palqota decidió pertenecer a Laymi y ya no al Ayllu Kharacha, hecho enmarcado en una dinámica territorial de anexaciones y en la que las TCO's ignoran, pero que posteriormente podrían acarrear problemas muy serios.

En estas dinámicas territoriales están también las anexaciones de grandes territorios de los ayllus. Según la historia oral, por ejemplo, los Laymi tenían grandes territorios, desde los valles llegando hasta Orinoca, Oruro (donde nació el actual presidente de la República Evo Morales). Este gran territorio fue reduciéndose paulatinamente por las políticas estatales coloniales y republicanas, así como por las dinámicas internas entre los ayllus y que posteriormente ese territorio de los Laymi fue solamente desde Ankakato, luego desde Wankarani y terminar en la comunidad de Viluyu, que es ahora Qaqachaka.

> *Unay jallpaqa Ankakatumanta kaj nin a, qhipamanta wankarani kullku chayllamantaña, khepamanta suchtanpullantaj viluyuman, Viluyuqa Laymi jallp`api kanman ninkumi ñaupa awilosqa (…)*

> *Unaykarqa nin jovencha paipis kasarqa manaraj sumajtapis liiyta yachasarqankuchu, osea chaypi documentuta fallaykunku nin, kanpunicha kunan ima tituluspis nikusarqa. Y chaytaqa apamoskanku nin unay runas nin españoles chay pacha kasanman. Apamuytawantaj liichinku nin unayña, manaraq qallarikusqajtin ch'axwa liin nin tukuyta, maypichis lindas kasan laymipis qaqachakapis. Liiyspa uyarini nin: rio rio nin chayta man sumajata japiqanichu ho…, no hay Qaqachaka nispa nin a otro lado laymi valle otros lado Pocoata valle, no hay Qaqachaka nispa liin nin a, no hay qaqachaka nijtin entonces paukunaqa aymaramanta parlarikunku nin a: yakhaspawa ukaka, mana yachaspa paykunaqa wajllata jaywakapusqa nin a, chay cabal kakusarqa nin a, qhepasmanta imaynatacha inventakunku, nipun nin uyarini nin ya (…) paykunapata nipuni kaskatajchu nin a, solamente nallawan por decir… Maqaspalla kay laduman yaykunpunku a. Paykunapis nikusanpuni nin, ganapuykichis chaymanta napuykichis…*

> *Qaqachakamanta karqa mayoría suma yachayniyuj nin, chaylla guiapun nin a. Osea ley tian manachu reforma agraria 1952 a chay ajina decreto llujsimun, chayllata apretapunku nin ya, niña riparankuñachu a kunanqa, kaykuna jallpayku nispalla nisqanqu nin, entones papel ruwtapunkutaj listo, jatuchej autoridades linderumanta IGMs paukuna maytaj ninku, liin entonces paukunajtapuni kakusan nin a, ya ya ya… nipullan nin kay ladusmantaqa…*
>
> Dicen que las tierras de antes eran desde Ankakato, luego los límites fueron sólo desde Wankarani y después han sido desde Viluyo. Los abuelos dicen que Viluyu estaría en territorio Laymi.
>
> Antes era así. Seguro que mi bisabuelo también era joven y no sabía leer, por eso quizás se han equivocado, han errado en el documento, pero siempre debe haber títulos. Personas antiguas contaron que los españoles que estaban en esta región trajeron este documento y luego le hicieron leer a la gente. En ese documento está la ubicación de los linderos de Laymi y Qaqachaka. Y esto es antes de la *ch'axwa.*
>
> Cuando han leído el documento, he escuchado algo de ríos y ríos, y de que no hay Qaqachaka, a este lado el valle de los Laymi, a este otro lado el valle de los Puqwata, pero no hay Qaqachaka. Como han dicho que no hay Qaqachaka, los aymaras dijeron que debe ser otro. Al no saber eso, los españoles le dieron a otro. Para mí que eso estaba correcto y más adelante se inventaron, pero se han entrado peleando y ellos también ahora están diciendo que han ganado.
>
> La gente de Qaqachaka ya había aprendido a leer y escribir y eso les ayudó mucho a guiarse, o sea, ya con una formación, pudieron analizar la Ley de Reforma Agraria de 1953, y luego salió un decreto referido a este tema específico. Esta normativa fue utilizada y forzada, claro que ahora ya no recuerdan eso, y dicen que estas son nuestras tierras, después ya lo han hecho en papeles y listo, y las autoridades del Instituto Geográfico Militar (IGM) pidieron títulos, habían leído y habían dicho que esas tierras son de ellos siempre. (R. C., Ayllu Laymi).

Como puede entenderse, las anexaciones como dinámicas territoriales han sido constantes, ya sean violentas o, a veces, negociadas, y que han configurado los actuales territorios de los ayllus. En el caso del Ayllu Laymi, ancestralmente su territorio habría sido desde Orinoca y que luego se fue reduciendo a las actuales tierras que tienen los Laymi en el *suni*. Lo que muestra esta dinámica territorial a nivel de los

ayllus, es que ante el reducido acceso a tierras, los ayllus han definido diferentes estrategias de obtenerla, en las que el modo violento como la *ch'axwa* es la más radical e incontrolable, pero también con estrategias de negociaciones, acuerdos y recompensas por las alianzas históricas que realizan ante distintas amenazas de destrucción del ayllu.

Siete de los nueve ayllus de la Marka Chayanta, tienen su ubicación tanto en el pueblo de Chayanta como en Aymaya. Las divisiones del pueblo de Chayanta, por ejemplo, establecen que cada ayllu tiene calles específicas en las que no sólo se hospedan sino también contienen un carácter simbólico ritual, ya desde la época prehispánica. En ese escenario, no sólo son las calles sino también tierras para siembra y pastoreo, alrededor del pueblo de Chayanta, aspecto que ha cambiado con el pasar de los años y ahora con el proceso de las TCO's ya es nulo.

Por tanto, las dinámicas sociales y territoriales han sido gravemente afectadas, ya sea en el acceso a los pisos ecológicos, islas territoriales, como la pertenencia de ciertas tierras circundantes en el pueblo de Chayanta. A partir de eso, tenemos procesos de titulación con un enfoque estatal con rasgos coloniales y que sólo contempla territorios de los ayllus como unidades territoriales definidas en el *suni*, sin considerar los territorios descontinuos e islas territoriales. Es así que el acceso territorial en los ayllus queda limitado, por ahora, por las delimitaciones que las TCO's han marcado.

> Yo creo que al no acceder a los valles, arrastrarán grandes problemas y dificultades, pues definitivamente en los valles ya no existen laymis y deben estar ya con otros nombres, además de tener dominio por el sindicalismo. Pero yo creo que estamos a tiempo para resolver esta situación y ojalá que las personas de los valles, si tramitan las TCO's, lo hagan como laymis, aunque no estén unidas, pero que mantengan esa identidad. (Z. Y., ex alcalde de Uncía).

Los derechos territoriales en los ayllus se practican a partir de tres niveles de acceso territorial. En primer lugar, el acceso a tierras es familiar y eso contempla el uso y control a partir de mantas, además de las obligaciones que se expresan en aportes para la escuela u otras necesidades de las comunidades. Es el nivel de acceso más específico en los ayllus y su usufructo es privado. Ante el crecimiento familiar,

el acceso a más *jallpas* (parcelas de tierra) es nulo, provocando problemas y disputas inter e intrafamiliares. En segundo lugar, el acceso a tierras es a nivel comunal y en ese escenario controla, de alguna manera, las mantas existentes, además, hay tierras que son destinadas exclusivamente para la comunidad. Se presentan a veces problemas de tierras a nivel de comunidades, llegando a *ch'axwas*, aunque no del grado de *ch'axwa* que ven entre ayllus. Las sobreposiciones de tierras entre comunidades, siguen existiendo en distintos grados en los ayllus estudiados. Por último, está el acceso a nivel del ayllu. Este nivel de acceso, como ya lo hemos indicado, ha sido cercenado por las distintas políticas coloniales y republicanas, y actualmente este acceso se reduce a tierras solamente del *suni*, lo que no permite una diversificación e intercambio de productos de los valles. Las TCO's afectan directamente al nivel de acceso, repercutiendo, por su puesto, en los niveles comunales y familiares.

Como estos niveles de acceso a la tierra fueron afectados, también los derechos al territorio y a las tierras de los ayllus, por eso el derecho territorial de TCO's no es tener un título ejecutorial que puede ser en el mejor de los casos una estrategia, sino el poder acceder a distintos pisos ecológicos que les permitan una existencia digna y encaminarse al *suma utjaña*.

Capítulo VI

La *ch'axwa* y los derechos de los ayllus

1. Causas y factores de la *ch'axwa*

Desde la época prehispánica existía la dinámica de anexar territorios de distintos señoríos o suyus, generando conflictos y para evitar estos problemas, el inca Túpac Yupanqui envió a representantes para amojonar los límites de los suyus. (Platt y otros, 2006: 502).

Ya con el dominio español y las políticas de reducción, además de encomiendas, la dinámica territorial se reconfiguró con los nuevos límites fijados por la administración colonial. Sólo algunas reducciones respetaron los límites de poblaciones "indias" como sucedió en los valles de Macha en San Marcos (cf. *Ibid*, 2006: 518). Con estas imposiciones de las políticas territoriales, los ayllus y los suyus entraron en una fragmentación territorial, provocando más ambigüedades en los límites territoriales. Estos conflictos de tierras y territorios se dieron, por ejemplo, en el gobierno del Virrey Toledo (1579) y que ante las ambigüedades en 1646, Josep de la Vega Alvarado hizo los amojonamientos en los ayllus del Norte de Potosí, como en los ayllus Jukumani y Laymi. (cf. Platt y otros, 2006: 489 - 490).

Las luchas por tierras y territorios estuvieron presentes ya en la época incaica, agudizándose con las políticas territoriales coloniales al crear ambigüedades y fragmentaciones en los territorios de los ayllus, markas y suyus. A pesar de que, por ahora, no ofrecemos datos de cómo se desarrollaron estas luchas por tierras y territorios entre los ayllus, está claro que la *ch'axwa* existió desde hace siglos, en estado latente y manifiesta, teniendo una relación estrecha con las disposiciones del régimen colonial.

En la etapa republicana, el Estado siguió teniendo una visión colonial que trataba a las comunidades indígenas como resabios de una civilización atrapada en el pasado. Bajo esta visión se dictó un reordenamiento en límites departamentales, provinciales, secciones y cantones. Esta disposición de reterritorialización del Estado, provocó aún más recelos y ambigüedades en los ayllus, ya que los laymis, jucumanis y pukawatas quedaron en la jurisdicción departamental de Potosí y por su parte, Qaqachaka y Condo Condo quedaron inscritas en el departamento de Oruro. Fernández y otros investigadores, identifican con más claridad la *ch'axwa*, a partir de la Reforma Agraria de 1953, que perseguía la modernidad en el ámbito rural. Según los autores, a finales de los años 50 y los años 60, se dieron enfrentamientos violentos entre los jucumanis y la alianza Laymi Puraka - Qaqachaka. (Fernández y otros, 2001: 16). Sin embargo, en la presente investigación no hemos encontrado ningún indicio de que los Laymi Puraka hicieron una pacto con Qaqachaka, ya que los comunarios más antiguos, mencionan que las tierras de Laymi fueron usurpadas por los Qaqachakas, de manera que una alianza no era posible por estas características y es más, nunca existió, al parecer sólo es una versión sostenida por algunos intelectuales e investigadores (Fernández, 2001; Campos y Mullucundo, 2005) y los medios de comunicación escritos.

De acuerdo a la memoria oral, sólo existió una alianza inter ayllus en la *ch'axwa*, entre Jukumani, Qaqachaka contra Laymi, pues estos dos ayllus fueron históricamente avanzando y anexando el territorio Laymi. Un dato corroborador a esta memoria oral es el trabajo "Atlas de los ayllus de Chayanta", realizado por Fernando Mendoza y su equipo de investigación (Mendoza y otros, 1994). Según estos autores, la Marka Chayanta estaba conformada sólo por seis ayllus "mayores": Chayantaka, Laymi, Puraka, Kharacha, Chullpa y Sikuya, pero con las dinámicas territoriales, en las que los investigadores identifican los asentamientos graduales (invasiones territoriales y la demarcación político - administrativa republicana), los territorios de los ayllus fueron cambiando. Es en estas dinámicas territoriales que el Ayllu Jukumani se estructuró anexando tierras de Laymi, Puraka y Panakachi, Pukwata y Qaqachaka (*Ibid*, 1994: 17).

En el caso del territorio de Qaqachaka, se tiene la memoria oral de que estos fueron igualmente avanzando a las tierras Laymi e incluso a Jukumani, pues como señalamos con más detalle en el capítulo VI, las

tierras Laymi eran extensas, incluyendo gran parte del actual territorio de los Qaqachaka. Los *jaqis* de Laymi recuerdan que antes existía Laymi Turris (torres de los laymis) y que hoy es el actual territorio Qaqachaka, de manera que el avance de ésta a las tierras Laymi fue constante en distintas épocas históricas y por tanto la alianza entre estos dos ayllus contra Jukumani, nunca existió.

Por eso cabe decir que en la memoria de los *jaqis*, la alianza inter ayllus fue sólo entre Qaqachaka y Jukumani contra los Laymi, y sólo hubo una alianza relativa entre Jukumani y Laymi contra Qaqachaka, en la última *ch'axwa* de los años 90 y que no tuvo mucha importancia ni suficiente legitimidad para los dos ayllus, además fue una alianza fortuita que no duró mucho tiempo.

Uno de los incidentes relevantes en la *ch'axwa* de los años 60, fue entre Laymi y Jukumani (como ya se mencionó en el capítulo II sobre los procesos históricos de los ayllus) por la influencia y la manipulación de dirigentes sindicales como Wilge Nery, que era un agente del gobierno de entonces. Nery, aprovechando las rivalidades de los dos ayllus, intentó poner a los jucumanis en contra de los mineros de Uncía, Llallagua y Siglo XX, pero antes de concretar su plan, murió en una emboscada de los mineros. La tensión entre los Laymi y Jukumani desembocaría en una feroz *ch'axwa* que provocó la muerte de 500 a 700 comunarios (Harris y Albó, 1984: 90 - 93 y 160).

Como el problema de la *ch'axwa* no fue solucionado, a pesar de distintos acuerdos de pacificación, en 1993 volvió a rebrotar en las comunidades de límite entre Laymi y Qaqachaka, y Jukumani no tuvo una participación en ese conflicto.

El análisis de la problemática de la *ch'axwa* tuvo diferentes actores y perspectivas, en su mayoría con un prejuicio colonial. De acuerdo al enfoque informativo registrado por medios de la prensa nacional, "la guerra de ayllus y de antropofagia", tendría que ser solucionada en los siguientes términos:

Contribuir a la superación moral de esas etnias que sólo saben de extremos vandálicos (…) instruirlos en cuestiones cívicas y en valores morales religiosos… (Última Hora, 9 de marzo del 2000).

La introducción de la televisión" en la que el mismo prefecto de Oruro, de entonces, Carlos Borth estaba de acuerdo, y otras propuestas más que al final sólo eran paliativos, sino ridículos, además de proceder como si estos ayllus fueran ignorantes, salvajes "peor que animales". (La Prensa, 28 de enero y 28 de junio, 2000).

Ante la acusación de "caníbales" en los ayllus, la investigadora de temas indígenas, Denise Arnold considera que:

> Este canibalismo se da frente al canibalismo mayor del Estado y de la sociedad hispana - criolla que ha chupado los recursos y bienes de esta región durante siglos…, y que esta violencia (estatal) es institucionalizada y represora (Arnorl, 1996: 313).

Arnold identifica tres tendencias en el aumento de la violencia: a) la intervención de las ONG's que en vez de resolver el problema, amplían a nivel de provincia y departamental, b) que el intento de mapeo de la zona y hacer permanente los mojones provocan más peleas, y c) que la baja producción agrícola ha impulsado a los hombres a derramar sangre para su fertilidad.

Si bien los dos primeros criterios que propone Arnold, son relevantes al momento de entender la *ch'axwa*, el tercero está situado en una posición "romántica", de atribuir a las muertes de la *ch'axwa* como la reacción masculina por intentar fertilizar la tierra. Curiosamente su análisis se concentra en esta tercera explicación, aunque es de destacar que Arnold sitúa y relaciona estos conflictos con los momentos históricos de cambios en la política del país.

Por su parte, investigadores del Centro de Documentación e Información (CEDOIN) analizaban que mientras se enviaba efectivos militares y policiales al extranjero, no se tenga ningún puesto militar y policial en la zona. Los estudiosos de esta institución, sin embargo, tienen una percepción optimista en que la Participación Popular permitirá mejores condiciones de vida para los ayllus. (CEDOIN, 1995: 9).

Otro punto de vista estatal es que:

> El problema exige principalmente, tomar conciencia de que quienes sufren los efectos del conflicto, tienen escasa responsabilidad frente al efecto del abandono estatal. (Campos, 2000: 29. Subrayado nuestro).

Aquí los conflictos son percibidos como el abandono estatal a los ayllus.

El documento de sistematización del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (elaborado por los investigadores Marcelo Fernández, Carmen Loza y Camila Gutiérrez) establece que estos conflictos no se tienen que interpretar como *tinkus*, sino como *ch'axwa* que es:

Una resistencia a las imposiciones organizativas coloniales y también republicanas. (Fernández y otros, 2000: 63).

Si bien el estudio reconoce el carácter colonial de la República, curiosamente concluye que este conflicto nos ha mostrado la inexistencia de una bipolarización que enfrentaría las propuestas del Estado con aquellas sustentadas por los ayllus, lo cual sería una forma simplista de ver los conflictos. Y tomando en cuenta que la situación presenta a un Estado que tiene normas de reconocimiento territorial, las que deben ser seguidas por los ayllus para que se les reconozca jurisdicción y legitimidad. (*Ibid*. 64, subrayado nuestro).

Por su parte, el investigador Xavier Albó analiza que si bien estos conflictos se realizaron con los códigos culturales de estos ayllus, al parecer se debió por los vacíos legales dejados por las normas estatales, ya que la delimitación de linderos nunca estuvo clara entre estos ayllus en conflicto, ya desde los inicios de la República. (Albó, 2002: 62 - 69).

Cabe destacar el enfoque de Tristán Platt que distingue la *ch'axwa* (Platt, 1987), pero se la relaciona con el *tinku*. La *ch'axwa* es una cruel guerra, al establecer códigos de repulsión, atracción y diferencia, y que crea una relación de moledor y molido y de amansador a amansado, de modo que rebalsa los cauces rituales del *tinku* porque es una competencia de justicia simétrica que expresa el "punto justo" de la destrucción mutua, sin que la "balanza de la guerra se incline por ninguno de los dos ejércitos". (*Ibid*, 1987: 88 - 91).

En esta "cruel guerra" de la *ch'axwa*, Platt identifica algunos instrumentos que pertenecen al ámbito de la producción y que usados en un contexto bélico, se convierten en armas mortales de guerra:

- *Chahuasiña* = soga de nervios.
- *Vini o Wini* = piedra dura, probablemente atado a un palo.
- *Livi o Liwi* = cordel de tres ramales con una bolillas al cabo.
- *Chunta* = punta de palo duro.
- *Korahua* = honda.
- *Paquikorahua* = honda de color blanco y negro.

Según Platt, la mejor manera de relacionar los conceptos de lucha de *ch'axwa* y *tinku* consiste en reconocer los intentos de ritualizar los conflictos, para poder llegar a una solución también sancionada por el ritual (*Ibid*, 1987: 85); es decir, terminada ya la *ch'axwa*, el *tinku* sería el intento de legitimar la victoria militar, pues se trataría de un trabajo sobre los términos de la complementariedad y en el que el elemento de jerarquía establecido por la cruel guerra, se iría limando en un contexto ritual para producir una simetría aproximada entre las dos mitades del nuevo grupo etnico (*Ibid*, 1987: 94). De manera que los ayllus pudiesen entrar a una reconciliación y paz (*muxsa*), lo que implicaría que la reflexión política en los ayllus no se quede estancada, sino más bien en un constante reordenamiento (cf. *Ibid*, 1987: 98).

A pesar de los sugerentes análisis que hace Platt, en la última *ch'axwa* entre Laymi y Qaqachaka, no se dieron estos procesos de transición de la *ch'axwa* al *tinku* como un contexto de equivalencia y simetría, pues el último conflicto entre el Ayllu Laymi y Qaqachaka, que se reinició en 1993, cobró al menos más de cien vidas, y duró hasta el 2000.

Según los investigadores Miriam Campos y Eugenio Mullucundo (Campos y Mullucundo, 2005: 37) la *ch'axwa* fue por la:

- Extrema pobreza en la zona.
- Problemas de límites departamentales.
- Disputas por tierras entre las comunidades.
- Factores culturales.
- Actos de delincuencia común.

Además de esto, Campos y Mullucundu añaden que el alcohol es un factor que empeora esta *ch'axwa*, haciendo notar como si los *jaqis* fueran ebrios que pelean por cuestiones culturales con actos delictivos. Interpretaciones de este tipo abundaron en la explicación de la *ch'axwa*, pero lo curioso es que nadie ha considerado con seriedad que el conflicto es por territorios, ya que ante el cercenamiento del acceso a los pisos ecológicos, la única forma de expandirse como ayllus es en las tierras del suni (por la sobrevivencia y ante el crecimiento demográfico).

La última *ch'axwa* (Laymi y Qaqachaka), igual a las de épocas anteriores, fue por avasallamiento de tierras de Qaqachaka a las comunidades Laymi de Kututu y Sora Sora, y el factor detonante fue el abigeato de ambos lados. Presentamos algunos elementos causales que hemos identificado en la investigación para entender la *ch'axwa* y analizar los derechos territoriales de los ayllus.

- La *ch'axwa* es el conflicto violento e inevitable de los ayllus, o con su entorno, por la desestructuración de su marco normativo flexible y comunitario por las políticas de exterminio del Estado colonial y republicano en distintas épocas. En cambio el *tinku* es un proceso social enmarcado en un transfondo cultural holístico que permite a los ayllus restablecer equilibrios entre las dualidades contradictorias y complementarias del *Alaxsaya* y del *Manqhasaya*.
- La *ch'axwa* históricamente se han regenerado y agudizado —y en esto coinciden también los científicos sociales Denisse Arnold y Marcelo Fernández— en momentos de cambio de las políticas estatales (Ley de Ex vinculación, la Revolución del 52, en la etapa neoliberal y por último por las leyes de Participación Popular y del INRA) y provocando inseguridad en los ayllus.
- A diferencia de lo que propone Arnold (que los conflictos son una reacción masculina ante la deforestación y la necesidad de fertilizarla derramando sangre), la *ch'axwa* es un modo violento de expansión territorial[12] ante la escasa disponibilidad de tierras

12 Según la historia oral, los Laymi tenían tierras incluso desde Orinoca, pero con el tiempo se fueron reduciendo por la Colonia hasta Ancacato y posteriormente sólo fue desde Aguas Calientes y así sucesivamente. Una prueba de eso, indican, es que existían lo que ellos llaman *laymi turri* (torres de los Laymis) y en los que hoy son comunidades de Qaqachaka.

agrícolas, su deforestación y por el reducido acceso a los distintos pisos ecológicos.

La *ch'axwa* se ha originado, por un lado, por la falta de educación, además por la falta de terrenos porque los límites ya no respetaban esos ayllus y seguían avanzando, entonces eso ha provocado la *ch'axwa*. (F. A., Ayllu Jukumani).

La *ch'axwa*, que existió incluso hace siglos y que el caso de los ayllus Laymi, Jukumani y Qaqachakas, se debe a la carencia de tierras y como elementos de provocación y de reinicios de la *ch'axwa*, fueron el abigeato o robo de animales, resentimientos y venganzas. Una mujer de los ayllus recuerda esta *ch'axwa* de la siguiente manera:

En aymara[13]

Naya qaqachaka mutuqta, q'au q'au q'au… ukama chukuratakiskapje uka lumana... Uka layra qalanpiki tirt'así… anat'aña sakiriqhqwa. Uka pacha jachanpiki jauqasir... jachakunampi cuchillampi armarasita jaqiqa. Ukatpi fusila apsusinji, ukatpi q'au q'au sakiriwa, ukana Manuel kayu k'achutji… Ukat aytata jaqi aptajeskewa. Ukatpi tiranipji Manuel qeptata purintji sora sora patjaru, kayusa liwi liwi sata. Ukatpi jaqña patja patja… arkantakjirita ukana payawa jiwiri.

Ñaupana jukumanimpi jaqt'asipta ukana wali laymikunan jiwayje. Ukatpi khepana laymiraki jukumani jiwarapji ukana fusilampiwa. Qhepataji qaqachakanpi layminpi apthapje. Uywajpini apsusinki aksat ukhamaraki khuksat ukhamaraki…

Layra warmi jiwayaña jani utjanti, chachakunataq jiwayaskiri, qhepata chacha warmi jiwayapji. Uka pacha janiwa gubiernusa juthaniti, tiraspjay sakichaj kunajay…

Yo he soportado a gente de Qaqachaka, ellos sólo estaban sentados en los cerros… Antes se peleaban con piedras nomás, jugaremos, decían. En ese tiempo también se peleaban con hachas y cuchillos, pero luego empezaron a usar fusiles, la gente estaba armada y de pronto se escuchó, q'au q'au, al Manuel en el pie le han dado… y después la gente escapó. Luego han venido para cargar al Manuel y han llegado a la costa de Sora Sora, su pie estaba colgando y recién la gente se ha levantado, vamos, vamos… dijeron. Lo han perseguido y mataron a dos.

---

13 Este es el único testimonio en idioma aymara, todos los demás están en español y quechua.

> Antes también nos hemos peleado con Jukumani, ahí habían varios laymis y murieron. Posteriormente los de Laymi también han matado a muchos jucumanis con fusil y después entre Laymi y Qaqachaka se han peleado. Ellos robaban ganado tanto de este lado como del otro lado.
>
> Antes no mataban a las mujeres, sólo entre hombres se mataban, pero después empezaron a matar hombres y mujeres. En esos tiempos no venía el gobierno, que se peleen, habrá dicho… (M. C., Ayllu Laymi).

Como los procesos de administración colonial y republicana han fragmentado los distintos señoríos o suyus, esto implicó que las dinámicas territoriales ya no fueran a nivel de suyus, ni siquiera de markas sino de ayllus. Serían los ayllus quienes ante la desestructuración colonial y republicana, tanto territorial y política de sus suyus y markas, llevarían adelante acciones violentas de expansión a más tierras, formando rivalidades históricas que aún se mantienen.

De los tres ayllus en conflicto (Jukumani, Laymi y Qaqachaka), Qaqachaka era el que tenía mayor contacto y articulación con la sociedad dominante y el Estado, lo que le permitía denunciar y demandar soluciones para la *ch'axwa*, mientras que los ayllus Laymi y Jukumani tenían una relación muy precaria con el Estado y de poca articulación.

2. Acuerdos y procesos de paz en los ayllus

> Desde el reinicio de la *ch'axwa* (Laymi y Qaqachaka), el Estado intentó varias veces aplacar los conflictos en esa región, de hecho son alrededor de 26 acuerdos y convenios de pacificación con distintos nombres, pero no tuvieron el efecto esperado. (Fernández, 2001:25).

Ante la pasitividad del Estado frente a estos conflictos históricos, las organizaciones como la FAOI - NP y FASOR de Oruro, hacían el esfuerzo de parar la *ch'axwa*, ya que cada pelea cobraba más y más vidas y recién en el año 2000, con la participación de varias instituciones estatales y de los ayllus, pudieron parar el conflicto. El cese de la *ch'axwa* se hizo a partir de dos dimensiones: la primera está basada en la delimitación, aunque no acabada, de los ayllus en conflicto. Las autoridades estatales y el Instituto Geográfico Militar (IGM) se ocuparon de demarcación y colocación los hitos:

> Ahora está demarcado con el IGM, además Qaqachaka tiene un título ejecutorial de TCO, vale decir que está sacramentado y que no podemos volver a pelear, ya no podemos volver atrás como los cangrejos. (E. Ch., alcalde de Challapata).

Una segunda dimensión fue la propuesta de desarrollo tanto del Estado como de las ONG's, eran proyectos como la dotación de paneles solares y otros que fueron comprometidos. Hoy los comunarios declaran que en esos años, el interés por resolver el problema tanto por el Estado como de ONG's, fue muy grande, pero que ahora se han olvidado:

> La *ch'axwa* fue creado por la falta de la demarcación de territorios, pero también por la venganza entre estos ayllus. Pasado este conflicto, se ha organizado el proyecto Ayllus en Paz y por eso también hay una mancomunidad entre estos ayllus y tenemos dentro de estos un delegado presidencial que es Roberto Maraza, de Qaqachaka. (E. Ch., alcalde Challapata).

> En los huérfanos que tenemos en los hogares, se nota la bronca contenida porque han visto morir a sus padres en esos conflictos (*ch'axwa*), se nota esta agresividad. Las ONG's han ofrecido muchos proyectos a los ayllus que están en pacificación, pero estas ONG's no han cumplido lo que han prometido. (W. U., párroco de Uncía).



Letrero en la infraestructura de la oficina de UCDAP en Uncía, Proyecto de seguridad alimentaría de los ayllus en Paz. (Foto: Wilfredo Camacho).

Actualmente el Proyecto de Ayllus en Paz, planea construir 1.000 viviendas junto a los ayllus que estuvieron en el conflicto: Laymi, Jukumani, Qaqachaka y Pukwata y esperan conseguir mayor financiamiento para ampliar este proyecto:

> En cuanto a los proyectos gestionados por los Ayllus en Paz, se ha gestionado el tema de la seguridad alimentaria que consistía básicamente en aspectos de nutrición, ganadería, agricultura e infraestructura. Durante tres años hemos trabajado con eso y ahora estamos con las 1.000 viviendas como primera fase, después seguramente seguiremos. Además, se está haciendo caminos en distintos ayllus y queremos gestionar 10 millones de dólares con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) para los Ayllus en Paz. (F. A., Ayllu Jukumani).

3. Consecuencias materiales y humanas de la *ch'axwa* en el ayllu

A pesar de los proyectos que se ejecutan en los ayllus, las secuelas de la *ch'axwa* son aún muy visibles y dolorosas. En la investigación pudimos identificar tres efectos importantes que generó el conflicto de la *ch'axwa* entre los ayllus. En primer lugar, la *ch'axwa*, por las muertes que provocó en los diferentes ayllus, tuvo como resultado niños huérfanos, viudas e incluso hay casos en que todos los miembros de una familia perdieron las vidas. Este sentimiento de dolor por la muerte de algún familiar, constituye aún un resentimiento en los jóvenes que presenciaron la muerte de sus padres:

> El proyecto de Ayllus en Paz, algún día se acabará y hay que seguir trabajando hasta que se tenga conciencia, porque hasta ahorita hay resentimientos de los niños huérfanos que ahora ya son jóvenes y ya son casados, pero siguen recordando esos episodios tan dolorosos en sus vidas, con mucho resentimiento dicen que los de esa comunidad han matado a sus padres, por eso hay que trabajar para que se tenga conciencia, sino ese resentimiento puede generar con facilidad nuevos conflictos. (H. F., ayllu Laymi).

En segundo lugar, la *ch'axwa* provocó la quema de enseres, casas y saqueos, situación que empeoró las condiciones socioeconómicas de los comunarios. Hay casos en los que algunas familias perdieron casi la totalidad de su ganado (ovino, camélido y vacuno) y no tienen recursos para subsistir:

Chay ch'ajwapiqa ovejasta llamasta ima apamunku puraj ladumanta. Llamastapais ratulla apakapuj kanku, chaymantataj mana imayuj tukuna kaj. Wasipis enqhaykuskallataj, chanta chay ukhupi ima ch'uñitupis y mikhunitapis qala enqhaykusqa, chanta imayna jina kawsasunman mana imayuj? chay llaki karqa…

Con la *ch'axwa*, ovejas y llamas llevaban de ambos lados. Las llamas se las llevaban rápido y luego se quedaban sin nada. Las casas donde se almacenada el alimento, el chuñito, también se quemaron totalmente, y así ¿cómo íbamos a vivir? eso era una gran preocupación. (Y. M., Qaqachaka).

La *ch'axwa* generó condiciones muy hostiles en los ayllus y muchos de los comunarios se fueron a otras regiones, como mencionamos anteriormente, principalmente al Chapare (Cochabamba), los Yungas (La Paz) y al centro minero de Huanuni, en busca de mejores oportunidades de vida. El fenómeno de la emigración fue muy visible por ser masiva, tanto que existen comunidades donde no hay ni familias. Por ejemplo, un comunario de Qaqachaka, quien se fue al Chapare, ahora está preocupado y teme que en esa región se repitan estos hechos sangrientos como la *ch'axwa* por la falta de terrenos:

Chay chajwawanqa askha runas ripunku chapari laduman, chaypitaj ima jallpatapis tarpunku, porque kaypeqa manaña kasuchu karqa, ancha maqanakuy ima wañuykunapis llakita apamurqa, chaymanta noqapis ripuni waj laduman, chaymantapis jallpayqa juchuylla karqa… chaymanta ripuni chapariman. Kunanqa kutimuni uj ratulla jamuni, aunque jallpaipis kakusan kunan ancha khora miraykuskataj...

Kunan piro Kaypi ancha ch'axwa karqa jallpamanta manachu, jinallataj chaparipipis kanman. Porque ancha runapis chapaaripiqa miraykuspa, chantataj loteaspaqa beni laduman yaykusqanku. Chinllamanta yaykusqanku, chaypitaj arrosta cocatawan tarpusqanku. Chaymanta policia jamun y q'alata enqhaykapun, jinalla jaqaypipis kasan, jallpamanta chaxwana jinalla kapusan khepamanqa

Mucha gente se fue al Chapare por la *ch'axwa* y allá cultivaban cualquier tierra. Aquí las peleas y la muerte, trayeron consigo dolor y luto en las familias, por eso yo también me fui al Chapare pese a que tenía un terreno pequeño y ahora sólo vengo por un rato, mis tierras también están abandonadas y llenas de hierba.

> Pero así como hubo *ch'axwa* en el Norte de Potosí, por motivos de terreno, aquí también podría haber en el Chapare, porque hay sobre población. En otros lugares, la gente se había ido al Beni para lotear y sembrar coca y arroz sin decir nada, pero fueron desalojados del lugar por los policías que terminaron quemando sus pertenecías y así están allá, también hay problemas por falta de terrenos. (A. C., Qaqachaka).

Estos efectos directos de la *ch'axwa*, requieren necesariamente la intervención y el apoyo estatal para superar, por ejemplo, los traumas de los niños y jóvenes huérfanos que aún guardan estos odios por la perdida de sus padres. Al respecto, el párroco de Uncía sostiene que si no se encara este problema latente, podría ser otro punto de rebrote de la violencia en la región.

> Si la minería va bajando y la gente vuelca su mirada a la agricultura, obligadamente habrá enfrentamientos, estaríamos asistiendo a un rebrote de problemas y temo esto por las condiciones y características de la coyuntura. Además, esto es cultural, quizás ahora haya un clima de tranquilidad, pero es momentáneo, cualquier rato vuelve a emerger los conflictos. Para evitar estos problemas, hay que hacer un trabajo psicológico, sociológico en nuestras comunidades, pero no se lo está haciendo y se lo está postergando y está avanzando un potencial problema. (W. U., párroco de Uncía).

4. La *ch'axwa* como visibilización de contradicciones no resueltas

Después del 2000, año en el que se hizo un acuerdo de paz en estos ayllus, ya no hubo incidentes importantes relacionadas a un rebrote de la *ch'axwa*; sin embargo, el 2008 se registró un conflicto que si no fuera por la gestión de las autoridades del ayllu, pudo haber tenido otra faceta preocupante.

En detalle, a mediados del 2008, se suscitó un incidente en el que estaban involucrados comunarios de Laymi, ellos habían vendido 12 a 13 camélidos provenientes de Qaqachaka a unos *mañasus* (negociante de ganado) y dijeron que los animales eran de ellos. Los camélidos, que pasteaban en las cumbres (como *Jukchu* que antes pertenecía a Laymi) y que eran de Qaqachaka, fueron vendidos sin consentimiento de las familias de ese lugar, hecho que provocó un conflicto entre dos ayllus.

Ante esa situación de conflictos, las autoridades de los dos ayllus tuvieron que asumir acciones para resolver el problema y se promovió una reunión entre la máxima autoridad del Ayllu Laymi, el segundo mayor; el alcalde mayor de Qaqachaka, y las autoridades de los dos ayllus, en la comunidad de Sora Sora, con el objetivo de auspiciar la conciliación entre las dos partes involucradas. El segundo mayor de Laymi recuerda así estos hechos:

Uj runakunas kay ayllumanta llamata suwakapusqanku qaqachakamanta, chay problema karqa. Chanta nuqa Segunda jina jallichamuj rirqani. Kaymanta askhitalla rirqayku chaymanqa. Jaqaypitaj paykunapis askhitalla jamusqanku. Chaymanta problemata parlariyku, chaypitaj wakinkuna qaqachakamanta walij phiñasqa kanku, tumpa mayorcitos jina qost'akusunku wajmanta niskallanku. Kay ladumantapis wakinkuna phiñaripunku imapuni kanman ninku. Chaymanta wakinkuna parlarillamunkutaj: ima maqanakusunman chaymanta jallichana kakusanqa… imapaj imatapis parlasun ninku…. Chaymanta nuqapis de acuerdo kani jallichanapaj, chaymanta ricien paukunapis ari jallichaña entonces ninku. Chaymanta jallichayku, sumajta imatapis panpachana kachun nispa.

Pikunacha vendespa kanku chay llamastaqa chaupiman sayaykuchiyku. Chaypipitataj acuerdo karqa: kutichipunanta maskha llamastacha suwanku chayta, manaña imatapis t'uqpinanta y chaymantataj seq'uykuna karqa yachananpaq. Nuqa autoridad jina Laymimanta seq'uynaykarqa suqta kilos de chicote. Qaqachamantataj autoridadninqa jinallatataj siq'unan karqa. Jinata entonces seq'uykapuyku. Jinapi jallichayku chaytaqa manaraj imapis pasasajtin.

Algunas personas de este ayllu habían robado llamas de Qaqachaka y ese era el problema. Yo como segundo mayor he ido a arreglar el problema, junto a otros comunarios, hartitos nomás hemos ido y del otro lado, también hartitos vinieron. Hemos conversado sobre el problema, los más mayorcitos de Qaqachaka estaban muy enojados y nos dijeron que volvamos a pelear, del otro lado algunos también estaban enojados; pero han hablado y han reflexionado sobre el problema, se han dado cuenta que no podían pelear por eso y que se podía arreglar, así es que se han puesto de acuerdo.

Las personas que han vendido esas llamas al centro, las hemos frenado y el acuerdo era que tenían que devolver el número de animales que han robado, que no actúen así y teníamos que castigarlos para que aprendan. Yo como autoridad de Laymi tenía que castigar con seis kilos de chicotes y la autoridad de Qaqachaka de igual manera tenía

que castigar. Así entonces le hemos arreglado esa situación, antes de que pasara cualquier cosa. (Z. G., segundo mayor, Ayllu Laymi).

Como puede verse, la posibilidad de reiniciar la *ch'axwa* fue aplacada por las gestiones de las autoridades de los ayllus. Es un hecho que revela la práctica de la *jach'a pampachana* (justicia mayor), propia de los ayllus de esta región y que muestra también que el ejercicio de sus derechos del ayllu, como normativa flexible y comunitario, es practicada a partir del transfondo cultural civilizatorio, en el que la intervención del Estado así como de la justicia ordinaria no fue necesaria para resolver el problema. Este hecho da a conocer que la posibilidad de reiniciar la *ch'axwa* no es muy lejano, si es que los códigos culturales y civilizatorios de esta normativa flexible y comunitario, están debilitados. Por eso es necesario fortalecer los derechos del ayllu para resolver distintos problemas en el interior de ellos.

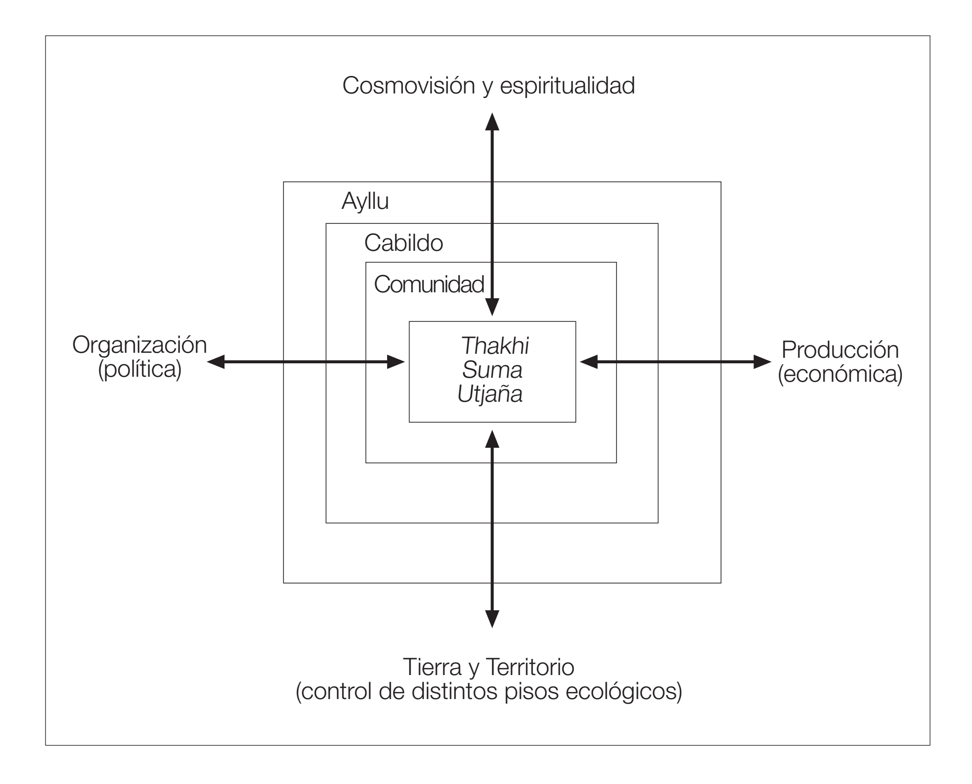
Para terminar este acápite es necesario decir que la *ch'axwa* es una acción violenta por el acceso a mayor territorio de los ayllus y en la que las ambigüedades de la delimitación exacerban y son móviles en los reinicios de la *ch'axwa*, pero no son la causa fundamental, por eso es que si bien ésta cesó con la delimitación de linderos a partir del Estado, la posibilidad de reiniciar la *ch'axwa*, en otro momento histórico, no está descartada, pues el problema sigue latente. Para resolver el problema entre los ayllus, se tendrá que hacer a partir de la perspectiva de mayor acceso a tierras agrícolas que les permitan su subsistencia y desde las expectativas de los ayllus es acceder a los pisos ecológicos (cercenados en distintos momentos de la historia), claro que en lo posterior se necesitan investigaciones sobre otros aspectos de esta perculiar realidad, que aún no hemos podido responder. Si la *ch'axwa* existía ya hace siglos, ¿qué características tenían y cómo han evolucionado en el tiempo? ¿Cómo se dio la *ch'axwa* en los años 60, entre el Ayllu Laymi y Jukumani? ¿La *ch'axwa* sólo existirá en estado de "subdesarrollo" de los ayllus? y ¿será que el "desarrollo" sepultará totalmente cualquier posibilidad de la *ch'axwa* en estos ayllus? Son algunas de las interrogantes que tendrán que ser proyectadas en el futuro para que los ayllus fortalezcan el camino al *suma utjaña*.

Capítulo VII

Crisis civilizatoria y cultural de los ayllus

1. La crisis de los elementos tetralécticos del ayllu

En los capítulos anteriores habíamos señalado que los elementos tetralécticos o los cuatro elementos que integran la *pacha* son los siguientes: territorio, organización, producción y cosmovisión, relacionados directamente al *thaki* al *suma utjaña* (camino al buen vivir). Veamos el siguiente esquema:



En el esquema se puede advertir que los elementos tetralécticos están de salida, pero también de retorno y esto muestra que la lógica del *suma utjaña* es la integración simbiótica de éstos, y que se distinguen y se asocian al mismo tiempo, lo social, lo natural y lo sobrenatural que están de manera transversal en los cuatro elementos.

Ejercer los derechos del ayllu implica que estos elementos tetralécticos estén encaminados al *suma utjaña*. Como en la actual situación estos elementos están debilitados por distintas influencias y en momentos diferentes, muestra que el ejercicio de los derechos del ayllu está también debilitado. En el caso de la cosmovisión, las iglesias evangélicas están desestructurando estas prácticas, aspecto que incluso es observado por el párroco de Uncía.

> La mayoría de los evangélicos que hay en los ayllus son gente que se ha ido a las ciudades y que al volver han adquirido esta visión a partir del contacto con estas sectas, ellos tienen una actitud diferente y que intentan influir en la gente, a veces de mala manera. Les van quitando sus costumbres, pues lo ven como algo malo, las ofrendas a la Pachamama, el tema de *ch'allar*, incluso extremos de la bandera nacional. Si nos hemos de acercar a una cultura, nos hemos de acercar con respeto. (W. U. Párroco de Uncía).

Ya en la cuestión política hemos expuesto cómo la lógica liberal partidista de la democracia está teniendo consecuencias adversas en la organización de los ayllus. Esta forma liberal de la política subsume a los *jaqis* de los ayllus a una lógica individualista, de réditos personales y oportunismo que obstaculiza el ejercicio pleno de los derechos del ayllu.

> *Municipiowanqa ancha p'itip'itiyta apamun ayllusman. Partidusman p'itikunchis, distritusman p'itikuskanchis kunan ima. Chaymantataj qhepamanqa chay mana kusachu kanman, mana recursusninchispis kanchu imawan kawsasun… Chanta qhepamanqa manaña distritullachu kanqa, seguramente comunidadkunaqa waykhanakuyta qallarisun, nuqanchis pura maqanakusun qhepamanqa, wakinkunaqa maqanakuypiña kasanku: kay tukawan kay uj tukawan nisun chay mana kusachu kasan. Yachanchis noqanchis kay participación popular y muncipiokunaqa mana eternuchu kanqa, sino qhepamanqa khawarisuncha imayntatak noqanchis kausasun, chay jinamantataj imatapis oqharinapaj.*

> Con el proceso municipal se ha producido la fragmentación en los ayllus. Estamos divididos en distintos partidos, en distritos y en lo posterior eso no puede estar bien, porque no tenemos recursos para vivir y más adelante ya no serán solamente los distritos sino las comunidades, donde se van a quitonear los recursos entre nosotros, pues con la Participación Popular y el municipio no vamos a estar eternamente, por eso en lo posterior tenemos que ver cómo vamos a vivir así. (Taller 30 de noviembre).

En ese contexto, es preocupante también encarar temas tan importantes como el acceso y gestión territorial de los ayllus. El casi inexistente acceso a los pisos ecológicos, desminuye alarmantemente el nivel de producción y la obtención de alimentos, lo que genera una producción intensa en tierras del suni, alterando el orden ecológico e incluso la rotación de mantas en las comunidades de los ayllus estudiados. Esta alteración en el control y acceso a los territorios continuos y descontinuos, afecta en la producción tanto en el volumen como en su diversificación.

El proceso de titulación de Tierras Comunitarias de Origen, formaliza y legaliza estas condiciones de reducción al acceso territorial y producción agrícola. Como las TCO's no reconocen los territorios discontinuos de los ayllus estudiados, las circunscribe solamente a las tierras del suni, situación que ya ha sido observada críticamente por algunos *jaqis* de los ayllus en el sentido de que las TCO's y los procesos de delimitación territorial llevados por el Estado, son sólo paliativos sobre el problema territorial de los ayllus, como las *ch'axwas*.

El derecho territorial en el ayllu es el acceso a territorios descontinuos de modo que les permita una dinámica social y económica de complementariedad entre los distintos pisos ecológicos. Por eso la investigación recoge la idea fundamental de que, por ejemplo, el problema de la *ch'axwa* no fue por la ambigüedad de límites territoriales, sino por el acceso a más tierras ante la falta de éste, agudizándose este conflicto, en la medida en que el acceso a los diferentes pisos ecológicos era disminuida procesualmente en distintas momentos históricos, principalmente en épocas de cambio de políticas estatales. Como el acceso a estos pisos ecológicos era ya casi inexistente en los ayllus, se disputaron para poder tener más tierras en el *suni* que les permita su sobrevivencia. Seguramente por eso el Estado no ha tenido el dominio

necesario en la solución del *ch'axwa*, en distintos momentos, porque no comprendía que la *ch'axwa* era un tema de mayor acceso a tierras productivas ante el cercenamiento de los pisos ecológicos, y no así por límites territoriales de los ayllus. Recién a partir del año 2000, la *ch'axwa* ha sido aplacada sólo de manera momentánea, ya que el problema principal del acceso a los distintos pisos ecológicos no ha sido resuelto.

La perspectiva de acceso a los diferentes pisos ecológicos puede renovar tanto los niveles de producción como la complementación de los territorios, pero por ahora eso no es posible, porque los elementos tetralécticos de la *pacha*, están atravesando una crisis debido a las limitaciones por el entorno, a pesar de los filtros culturales que el ayllu maneja al momento de su relación con el Estado y el mercado, que fue básicamente hostil hasta el momento.

Esta crisis del ayllu empezó con el dominio colonial, republicano y con los procesos históricos más recientes. Esta debilitación del ayllu ya fue advertida en trabajos como los de la socióloga Silvia Rivera, quien considera que uno de los elementos en esta crisis es el desconocimiento de las instituciones sobre la realidad cultural y civilizatorio de estos ayllus. Según la autora:

> No sería justo atribuir la crisis organizativa que viven los ayllus del Norte de Potosí a una mala fe deliberada por parte de los personeros encargados de la promoción de desarrollo a través del trabajo de la institución. Lo que existe, a pesar de las buenas intenciones, es una brecha de incomunicación cultural determinada históricamente por la relación colonial entre pueblos y ayllus, relación que es reproducida por las ideologías progresistas de la izquierda y que ha formado una suerte de sentido común incuestionable. La base de prejuicio y desconocimiento de la estructura y funcionamiento de los ayllus, que se ha mostrado reiteradas veces en el curso de este trabajo, se manifiesta de una cadena de actos "civilizatorios" que enmarcan desde las concepciones teóricas con que se encara el trabajo rural y promociona la reforma educativa, hasta las instancias cotidianas de su puesta en práctica… (Rivera, 1992:180).

Molina y Portugal también hacen observaciones ante la crisis del ayllu:

> La problemática que emerge de la crisis del ayllu y comunidades, se ve agravada —en proporciones diferentes de una zona a otra— por la presencia de las entidades de desarrollo que no se preocupan por considerar aspectos socio culturales dentro de sus planes de fortalecimiento de las economías familiares.
>
> Las políticas que se utilizan en los proyectos de desarrollo, en los que predominan criterios, muchas veces restringidos sólo al impacto económico, no toman en cuenta que la economía de estas poblaciones está íntimamente ligada a sus estrategias organizativas, ya que de ellos depende el mantenimiento de los recursos y la continuidad de prácticas colectivas que permiten la interrelación e interdependencia entre los miembros de las unidades mayores. (Molina y Portugal, 1995:37).

La crisis del ayllu no sólo es observada por investigadoras (es), sino también por los *jaqis* de los distintos ayllus, aunque son más optimistas. Hablando del proceso liberal partidista:

> …es una cosa que ha desarticulado al ayllu, habría que ver entonces qué rol va a jugar el ayllu ante esta situación, tendríamos que adecuarnos también, no safarnos de eso, y tengo miedo así… al contrario, el ayllu debería estar preparado para enfrentar esta situación, pero hasta ahora no se ha podido concretar porque los partidos nos han dividido, unos a un lado y otro al otro. (Z. Y., ex alcalde del municipio de Uncía).

De este modo, la crisis del ayllu, influida por el entorno social, se aceleró en los últimos años y sólo la capacidad de los mismos ayllus podrá definir su destino.

2. Desafíos de los ayllus en el nuevo proceso político y social del país

Con los procesos políticos que vivió el país en los últimos años, se reconfigura un nuevo escenario político para una renovada relación entre el ayllu y el Estado. Desde los años 90 se fue perfilando una Asamblea Constituyente, plasmándose en el gobierno del presidente Evo Morales. La realización de la Asamblea Constituyente permitió que los pueblos indígenas, en este caso los ayllus del Norte de Potosí, organizados en la FAOI - NP, participaran con una propuesta elaborada junto a la deteriorada FSUTCNP. Esta propuesta contó con una

mayor participación de "líderes" y autoridades de FAOI - NP y la FSUTCNP, no tanto de los comunarios de base.

Ya aprobada la nueva Constitución Política del Estado, se dedica tres capítulos a los pueblos indígenas: en el artículo 30, se hace mención a los derechos de las naciones de los pueblos indígenas de Bolivia, estableciendo en el derecho de libre determinación, que sus instituciones sean parte de la estructura del Estado, a la titulación de tierras y territorios, a la participación en los órganos e instituciones del Estado, entre otros.

Si bien señala que las instituciones (de los pueblos indígenas, en este caso el ayllu) sean parte de la estructura del Estado, habrá que ver cómo se plasma en las disposiciones normativas, ya que esto puede entenderse que el Estado incorpore la forma de organización del ayllu en sus poderes, aspecto que sería un desafió por las contradicciones suscitadas entre la forma de organización del ayllu y la forma de organización del Estado, aunque sea plurinacional.

Con relación a las tierras y el territorio de los ayllus, este tema es aún más ambiguo, pues no se sabe si el Estado va a promover la reestructuración de los diferentes pisos ecológicos, porque sólo de esa manera podemos hablar del ejercicio pleno de los derechos del ayllu. Además, de seguirse este proceso, tendrá necesariamente que reformular el valor jurídico de las actuales TCO's que formalizan el cercenamiento al acceso de los pisos ecológicos por parte de los ayllus.

En los artículos 191, 192 y 193 en los que se establece la jurisdicción indígena, indican que será una ley la que determine los mecanismos de coordinación con la jurisdicción ordinaria y agroambiental, que seguro tendrá que ser trabajada, en su momento, con los ayllus. Por su lado, los artículos 290 a 295 sobre las autonomías indígenas, señalan que se formarán entidades territoriales indígenas que estarán basadas en los territorios ancestrales. Esto hace suponer que el acceso a los diferentes pisos ecológicos será reestructurado para los ayllus. Habrá que redefinir esto con las normativas a ser desarrolladas tanto por el Estado como por los pueblos indígenas.

Por tanto, la crisis del ayllu viene por el debilitamiento de los elementos tetralácticos de la *pacha* (territorio, producción, organización

y cosmovisión). Con la nueva Constitución Política del Estado, si bien no reconocen estos elementos de manera expresa, permiten una nueva relación entre el ayllu y Estado. Tanto el Estado como los organismos de "desarrollo" tendrán que tomar en cuenta la situación actual de los ayllus, y el trabajo que el Estado y el ayllu tienen que enfrentar en este proceso, tendrá que ser activo y coordinado para poder encaminarse al pleno ejercicio de los derechos del ayllu.

3. ¿Qué hacer para llegar al *Suma Utjaña* en los ayllus?

Ahora bien, para concluir la investigación damos algunas pautas desde los ayllus del Norte de Potosí para permitir un horizonte al *suma utjaña*.

En Bolivia existen dos civilizaciones que disputan históricamente el poder. La civilización occidental, predomina ante la civilización originaria andina y amazónica, repartidas estas últimas en 36 pueblos y en las que la gente está dispuesta a ejercer plenamente sus derechos en la medida en que la nueva CPE reconfigure sus relaciones con el Estado actual.

En el caso de los ayllus del Norte de Potosí, la proyección es al *suma utjaña* que puede ser construida a partir de prácticas comunitarias que no necesariamente tienen que ser exclusivas y de este modo poder hacer un diálogo intercivilizatorio entre las instituciones del Estado y el ayllu, superando las contradicciones históricas entre ambos. Seguramente será una tarea compleja, pero tiene que ser encarada pronto. En el siguiente cuadro identificamos algunos aspectos para un *suma utjaña* intercivilizatorio.

Cuadro 15
Elementos tetralécticos y proyección al *suma utjaña*

Elementos tetralécticos	Proyección al *suma utjaña* intercivilizatorio
Organización	- Reconstitución de los ayllus en sus formas políticas hasta los niveles de marka y suyu. Proceso que sigue la FAOI-NP. - Compartir las formas políticas distintas de cada civilización en la medida que ninguna afecte a la otra.
Territorio	- Reconstitución de los territorios continuos y discontinuos de los ayllus, markas y suyus.

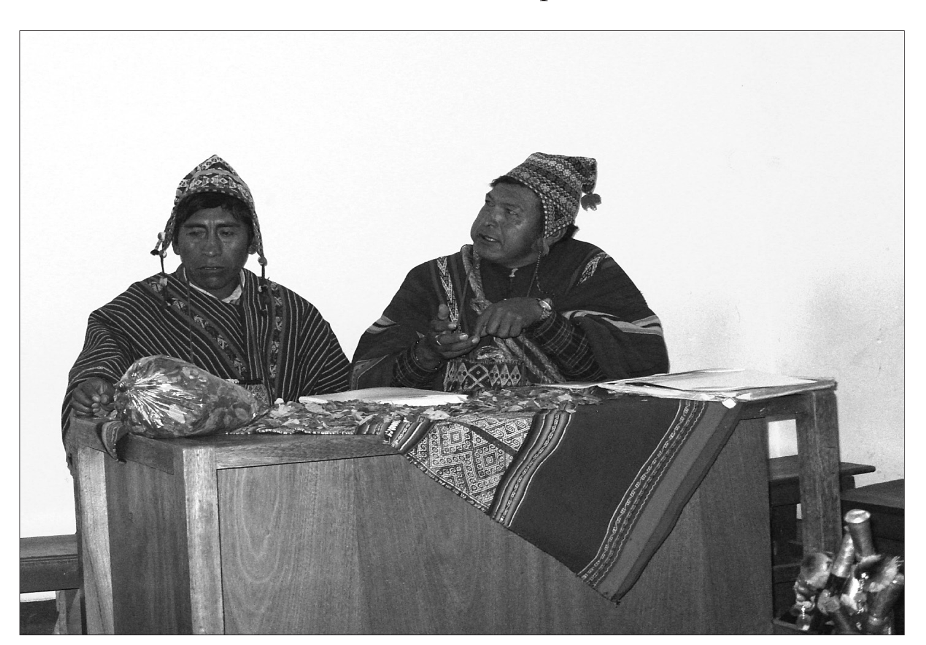
(Continúa en la siguiente página)

(Continuación de la anterior página)

Producción	- Diversificación de la producción y el control de los pisos ecológicos, y el control de las mantas comunales para evitar la deforestación. - Introducción de tecnologías para mejorar las prácticas agrícolas de los ayllus sin afectar el orden ecológico de la *pacha*.
Ritual-holístico	- Práctica de la visión holística de los *jaqis* de los ayllus en los niveles ritual y espiritual.

Con el objetivo del pleno ejercicio de los derechos del ayllu y encaminarla al *suma utjaña*, es necesario renovar y fortalecer los elementos de la *pacha* (tierra). Este proceso tendrá que ser apoyado por el Estado, sin una concepción paternalista de "proteger" a estos pueblos, sino más bien con políticas intercivilizatorias con todos los pueblos indígenas.

La reconstitución es una fase inicial para el *suma utjaña* (vivir bien) e iniciada ya por la FAOI - NP desde los años 90. Este proceso que lleva adelante la FAOI - NP, se centra, por ahora, a la recuperación del poder político de las autoridades del ayllu y la reconstitución territorial que sigue avanzando en distintas comunidades, a pesar de obstáculos como el sindicalismo en los valles norte potosinos.



A la derecha, kuraj mallku FAOI-NP, Zenón Candia y a la izquierda, kuraj mallku wakichij, Benito Condori. (Foto: Wilfredo Camacho).

A manera de conclusión

Los ayllus del Norte de Potosí en el transcurso histórico (colonial, republicano y contemporáneo) han mostrado su rebeldía ante distintas políticas de exterminio, ya sea mediante levantamientos violentos o mediante estrategias como las "treguas" desde la Colonia. A pesar de los intentos de desestructuración del Estado, el ayllu pudo reproducir a *jaqis* con prácticas y códigos culturales civilizatorios que les han permitido renovar la organización del ayllu,en distintas etapas históricas, aunque no sin adversidades.

Considerando esa realidad, la investigación sobre los derechos políticos y territoriales de los ayllus y su relación con las normativas estatales, permiten apreciar tres cuestiones importantes que están sucediendo como fenómenos sociales al momento de entender esta relación, principalmente en los ayllus Kharacha, Laymi - Puraka, Jukumani y Aymaya:

Primero, la relación contradictoria entre el ayllu y el Estado sigue vigente a pesar de las intenciones de éste por la subsunción en momentos diferentes y con estrategias múltiples. Es el caso, por ejemplo, tanto de la influencia sindicalista y desarrollista impulsado por el Estado, como las consecuencias de las últimas reformas estatales de los años 90. Todas estas intencionalidades, si bien no han logrado su objetivo, han tenido resultados desastrosos en estos cuatro ayllus.

Todas estas políticas y estrategias estatales tuvieron resultados negativos en los cuatro elementos que componen la *pacha*: organización, territorio, producción y cosmovisión. En el ámbito político, la lógica liberal de la democracia no reconoce las formas democráticas comunitarias de estos ayllus y en cuanto al territorio se ha continuado cercenando el acceso a los diferentes pisos ecológicos, provocando una baja producción en los ayllus y un déficit alimentario en las familias. En la agricultura, se ha reducido la producción de papa y trigo, como la escasez de forraje para el ganado y en cuanto a la cosmovisión, aunque la investigación no se concentró en este tema, la evangelización impone códigos culturales que limitan el desenvolvimiento de la cosmovisión de los ayllus.

Segundo, los ayllus hasta ahora han diseñado estrategias de resistencia como las "treguas", las rebeliones o las marchas como las de 1994, para poder reproducir (y no mantener de manera mecánica) la forma de organización del ayllu y con ello los elementos que la componen. Actualmente esta resistencia de los ayllus se manifesta en la "tregua" con el Estado, en los años 90, además del proceso de apropiación y refuncionalización de la autoridad estatal del subalcalde. Esta autoridad, a pesar de que representa directamente al Estado, los ayllus la eligen con su forma comunitaria de la política, de modo que el subalcalde es un *jaqi* de estos ayllus, que responde a la organización de ellos, más que al alcalde o al municipio.

Por último, el ejercicio pleno de los derechos políticos y territoriales de los ayllus no significa que los *jaqis* estén ocupando cargos públicos de la institución estatal, a pesar de que fue otra de las estrategias que tomaron en algún momento los ayllus, y tuvieron resultados desfavorables por el oportunismo, el individualismo, los réditos personales y el partidismo. Por tanto, esta estrategia está casi totalmente deslegitimada en lo *jaqis*, convirtiéndose en una fuente de discordias y divisiones en las comunidades y los ayllus. El derecho político implica que el sistema de los ayllus sea también una forma política oficial y reconocida, además de la reconstitución de las autoridades originarias en los niveles marka y suyu.

La figura jurídica de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO's) tampoco aporta a ejercer los derechos territoriales de los ayllus, porque no significa obtener un título privado o colectivo de la tierra, aunque sea una estrategia en algún momento para frenar las *ch'axwas*, sino el poder a acceder a los distintos pisos ecológicos que aseguren una mejor vida.

Es así que en los ayllus Kharacha, Laymi - Puraka, Jukumani y Aymaya, el ejercicio pleno de los derechos políticos y territoriales, implica que su forma de organización no sea reducida a una formación del pasado arcaico, sino como una organización viva que tiene potencialidades y que puede aportar en la construcción de relaciones igualitarias intercivilizatorias y que los *jaqis* puedan encaminarse al *suma utjaña* como una manera de concebir una vida buena.

Algunas recomendaciones a considerar

La investigación sobre los derechos políticos y territoriales en los ayllus Kharacha, Laymi - Puraka, Jukumani y Aymaya, puede perfilar algunas recomendaciones que las señalamos a continuación.

- Que la resistencia de los ayllus ante la normativa estatal sobre la administración política, continúa con los objetivos desestructurantes, aunque esta resistencia fue debilitada en los últimos años. Ante este panorama, el Estado debe necesariamente diseñar políticas con los mismos *jaqis*, partiendo de las demandas históricas del proceso de la reconstitución de autoridades originarias de los ayllus, que fue ya iniciado desde los años 90, con la constitución de la FAOI - NP.
- El cercenamiento de los territorios discontinuos han sido nuevamente afectados (y legalizados) mucho más por el proceso de la titulación de Tierras Comunitarias de Origen en la puna, ignorando el control (aunque gravemente debilitado) de los pisos ecológicos del taypirana (zona intermedia) y likina (valles). Ante esto, el Estado debe reconfigurar los territorios de los ayllus sin usurpaciones, en base al control de pisos ecológicos para permitir la complementación de espacios territoriales y de producción, sin afectar, necesariamente, a otros que también tienen derechos sobre el territorio.
- La producción agrícola ha disminuido alarmantemente, provocando incluso que la categoría de *kantu runa* o *wit'u jaqis* esté desapareciendo por la migración a otros espacios sociales, donde sus condiciones de vida son también precarias. Pero en general, la baja producción está generando el descenso del control comunal de la tierra y situaciones extremas de apropiaciones como propiedades privadas, tal el caso del Ayllu Aymaya. La poca disponibilidad de alimentos hace que la gente de los ayllus migre a otros espacios sociales, debilitando no sólo de manera demográfica al ayllu, sino también en la organización. El Estado debe prontamente apoyar este tema para la recuperación de suelos y de la diversificación agrícola, de manera masiva (y no así sólo a algunas comunidades y familias como lo hacen las ONG's, agudizando las divisiones) con los mismos *jaqis* que son los que conocen mejor la problemática.

- Finalmente, la proyección de los derechos del ayllu es el principio del *suma utjaña* o el vivir bien, el equilibrio entre lo social y lo natural, a partir de los elementos tetralécticos de la *pacha*: organización, territorio, producción y cosmovisión. El Estado tiene que integrar, de alguna manera, las legislaciones posteriores, de modo que el *suma utjaña,* como objetivo último de los ayllus, sea reconocido y apoyado por el Estado.

Bibliografía

Albarracín Sánchez, Waldo

2008 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos indígenas: Comentario Crítico.* La Paz, Bolivia: Defensor del pueblo.

Albó, Xavier

2003 "Pueblos indios en la política". En CIPCA, *Cuaderno de investigación 55.* La Paz, Bolivia: Plural.

Albó, Xavier

2004 *Ciudadanía étnico-cultural en Bolivia,* CIPCA. La Paz, Bolivia: Plural.

Antezana, Luis H.

1981 "Sistema y procesos ideológicos en Bolivia". En Zavaleta R. (Comp.) *Bolivia Hoy*. México: Ed. S.XXI.

Amín, Samir

1999 *Miradas a un medio siglo.* La Paz, Bolivia: Plural.

Aranciabia Andrade, Freddy

2008 *Uncía: Historia-Poesías-Cuentos-Turismo*. Cochabamba, Bolivia: Kipus.

Arnold, Denisse y Juan de Dios Yapita

1995 *Madre Melliza y sus Crías (Antología de la papa).* La Paz, Bolivia: Hisbol- ILCA.

Barragán, Rossana

2001 *Formulación de proyectos de investigación*; 2da. Ed. La Paz, Bolivia: PIEB.

Bourdieu, Pierre

2000 *El campo Político.* La Paz, Bolivia: Plural.

Camacho Rojas, Wilfredo

2008 *El lugar de la identidad en un contexto de colonialismo interno*. Inédito

Camaqui Mendoza, Alberto

2007 *Plantas medicinales de Tinguipaya*. La Paz, Bolivia: Plural.

Campos B., Miriam

2000 "La guerra de los ayllus". Cochabamba, Bolivia: En *Cuarto Intermedio* Nº 57.

Campos B., Miriam y Eugenio Mullucundo

2005 "Proceso de pacificación de los ayllus Laymi, Puraka, Jukumani, Pocoata, Norte Condo, Challapata y Culta". En *Cuadernos de Derechos Humanos*, COSUDE. La Paz, Bolivia: Plural.

Espinoza Soriano, Waldemar

1969 "El memorial de Charcas (crónica inédita de 1582)". Chosica, Perú: En *Cantuta*, revista de la Universidad Nacional de Educación.

Federación Sindical Única de Trabajadores Originarios del Norte de Potosí y Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí (FAOI-NP) y otros

2004 *Estrategia productiva integral regional norte de Potosí Pre diálogo productivo.* Norte de Potosí, Bolivia.

Fernández, Marcelo

2000 *La ley del Ayllu: práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz, Boliva: PIEB/SINERGIA.

Fernández, Marcelo; Carmen Loza B. y Camila Gutiérrez

2001 *Historia y memoria de la Cháxwa*. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. La Paz, Boliva: Cosude.

Galindo Soza, Mario; Bonifacio Cruz Alangía y otros

2006 *Visiones aymaras sobre las autonomías. Aportes para la construcción del Estado Nacional*. La Paz , Bolivia: Ed. Hugo Montes

García Linera, Álvaro

2007 "Estado plurinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de las naciones indígenas". En García Linera Álvaro, Tapia Luis y Prada Raúl. *La transformación pluralista del Estado*. La Paz, Bolivia: Ed. Muela del Diablo.

Harris, Olivia

1987 *Economía étnica*: *brebe biblioteca de bolsillo (3)*. La Paz, Bolivia: HISBOL.

Harris, Olivia y Xavier Albó

1984 *Monteras y guarda tojos. Campesinos y Mineros en el norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: Ed. Alenkar Ltda.

Hopenhayn, Martín y Álvaro Bello

2001 *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*. Santiago, Chile: CEPAL, División de Desarrollo Social.

Kimlicka, Will

2006 *Fronteras Territoriales*. España, Madrid: Ed. Mínima Trotta.

Mamani, Pablo

2006 *Geopolíticas indígenas*. El Alto, Bolivia: Ed. CADES.

Medina, Javier

2000 *Manifiesto Municipalista por una Democracia Participativa Municipal*. La Paz, Bolivia: Ed. Garza azul.

Mendoza, Fernando, Willer Flores y Catherine Letourneux

1994 *Atlas de los ayllus de Chayanta*. Potosí, Bolivia: Programa de Autodesarrollo Campesino (PAC).

Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (MAIPO)

2007 *Compendio de legislación indígena*. La Paz, Bolivia: MAIPO.

Miranda Gonzáles, Mabel

2002 *Propuesta de líderes indígenas y originarios para el ajuste de la política nacional de compensación y la estrategia boliviana de reducción de la pobreza*. La Paz, Bolivia: Artes Gráficas.

Molina, Ramiro y Jimena Portugal

1995 *Consulta de base a los ayllus del norte de Potosí y sur de Oruro*. La Paz, Bolivia.

Olmedo Llanos, Oscar

2008 *Paranoia aimara*. La Paz, Bolivia: Plural.

Organización Internacional del Trabajo

1989 *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Ginebra, Suiza. OIT.

Orellana, René

2000 Municipios y territorios indígenas, En Martínez, José; *Atlas, territorios Indígenas en Bolivia.* La Paz, Bolivia: CPT, CIDOB.

Patzi, Félix

2001 *Etnofagia estatal, modernas formas de violencia simbólica*. La Paz, Boliva: IDIS.

Patzi, Félix

2007a *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas.* Segunda edición ampliada *1983 a 2007*. La Paz, Bolivia: Ed. Yachaywasi.

Patzi, Félix

2007b *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al Sistema Liberal*. Fundación DRIVA, 2da. Edición, La Paz, Bolivia.

Platt, Tristán

1982 *Estado boliviano y el ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí.* Lima, Perú: IEP.

Platt, Tristán; Thèrèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris

2006 *Qaraqara – Charka. Mallku, Inka, y Rey en la provincial de Charcas (siglo XV - XVII). Historia antropológica de una Confederación Aymara.* La Paz, Bolivia: IFEA / Plural Editores y otros.

Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra la Pobreza (PADEM), Programa de Desarrollo Rural Componente Norte Potosí (PDR)

2002 *Estudios de aproximación a la pobreza, Distribución del ingreso "Municipios del Norte de Potosí"*. La Paz, Bolivia.

Quintana, Juan Ramón

1998 *Soldados y ciudadanos. Un estudio crítico sobre el servicio militar obligatorio en Bolivia.* La Paz, Bolivia: PIEB.

Rivera, Silvia y equipo THOA

1992 *Proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: Ed. Aruwiyiri.

Rivera, Silvia

1993 La raíz colonizadores y colonizados. En *Violencias encubiertas en Bolivia*, Xavier Albó y Raúl Barrios (coord.), cultura y política. La Paz, Bolivia: Cipca-Aruwiyiri, N°1.

Rivera, Silvia

(1984) 2003 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz, Bolivia: Ed. Aruwiyiri. http://www.uasb.edu.ec/padh/revista11/articulos/silvia%20rivera.htm

Rocha T., José Antonio

2008 Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del Estado. *Estudios de caso en las regiones Norte de Potosí, Guaraní del Isoso y Kallawaya*. La Paz, Bolivia: Plural.

Saavedra, Bautista

1998 *El Ayllu (Segunda parte).* La Paz, Bolivia: Ed. Juventud.

Sierra, María Teresa

1990 Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena. En: Rodolfo Stavenhagen *et al.* (Comp.). *Entre la ley y la costumbre*. México: INI-IIDH.

Stavenhagen, Rodolfo

1998 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: Colegio de México/IIDH.

Taller de Historia Oral Andina (THOA)

1995 *Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*. La Paz, Bolivia: Ed. Aruwiyiri.

Thomson, Sinclair

2006 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz, Bolivia: Ed. Muela del diablo.

UÑO, A. Liborio

2001 *Nacionalismo Originario Democrático desde los Andes*. La Paz, Bolivia: CEDPOR.

Ventura, Francisco; Elizabeth Huanca y otros

2001 *Mancomunidad de Municipios de Norte de Potosí. Plan estratégico de desarrollo 2003-2013.* Llallagua, Potosí: Mancomunidad de municipios.

Vicepresidencia de la República de Bolivia

1997 *Legislación indígena,* comp. Jorge Luis Vacaflores. La Paz, Bolivia: Ed. OIT, Vicepresidencia de la República.

Wieviorka, Michel.

2003 *La diferencia*. La Paz, Bolivia: Plural.

Yampara Huarachi, Simón

2001 *El ayllu y la territorialidad en los andes.* La Paz, Bolivia: Ed. Qamañpacha.

Documentos, informes y textos sin editar

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

2001 *Informe sobre la estructura territorial orgánico del "Qullasuyo"Qhara Qhara suyu.* Sucre, Bolivia: CONAMAQ.

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

2007 *Informe de gestión consejo de gobierno VI. Mara tanta chawi.* Oruro, Bolivia: CONAMAQ.

Gonzales, Acero Marcelino

2005 Equipo de viajeros en educación social y salud (EVESS KALLPA) *Propuesta Política de la Nación Charka Qhara Qhara,* Llallagua-Norte Potosí-Bolivia.

Federación Ayllus Originarios del Norte de Potosí

1993 *Proyecto de fortalecimiento del "Jatun ayllu" del Norte Potosí*. Llallagua, Bolivia: FAONP.

Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí

2001 *Gama de capacitación de autoridades hacia el poder local y Fortalecimiento organizativo de la FAOI-NP (segunda fase) Manual de funciones.* Norte Potosí, Bolivia: FAOINP.

Federación de Ayllus Originarios e Indígenas del Norte de Potosí

2005 *Ayllus de la nación Charka-Qhara Qhara. Documentos Políticos.* Llallagua-Norte Potosí, Bolivia: FAOINP.

Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí

2006 *Ayllus Charka Qhara Qhara. La reconstitución de los ayllus.* Llallagua-Potosí, Bolivia: Elaborada por Fuentes Mercado, Carlos.

Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí

2009 El marco de la reconstitución de los ayllus del Norte de Potosí. *Proceso Histórico de la FAOI-NP*. Llallagua-Potosí, Bolivia: Elaborado por Fuentes Mercado, Carlos.

PIO XII, Radio

1994 Centro de comunicación y educación popular; *Propuesta de desarrollo rural, provincia Rafael Bustillo*. Delimitación microregional. Siglo XX.

Anexo

Anexo 1

Lista de entrevistados

En la presente investigación, además de talleres y entrevistas en el marco del estudio, se hicieron reuniones, entrevistas "informales" y testimonios, en quechua y español, que permitieron aportar a una mejor comprensión de los derechos de los ayllus en esta región. Agradecemos a todos quienes apoyaron enormemente a que este estudio salga adelante, principalmente a la FAOI-NP y a los *jaqis* de los distintos ayllus del Municipio Uncía. Ante el pedido de las personas que dieron sus testimonios, se reservan sus nombres y apellidos y sólo pusimos las siglas o nombres ficticios.

- R. C: Rosendo Caricari, comunario Ayllu Laymi, 18 de octubre de 2008.
- R. Ch: Roger Choque, profesional de Ayllu Kharacha, 19 de Octubre de 2008.
- A. C: Alberto Camaqui, ex mallku fundador de la FAO-NP, Ayllu Laymi, 20 de Octubre de 2008.
- S. C. Mallku FAOI-NP, 21 de octubre de 2008.
- L. C: Lucio Colque, mallku FAOI-NP, Ayllu Chullpas, 22 de octubre de 2008.
- Mallku FAOI-NP de Pocoata, 22 de octubre de 2008.
- H.F: Hugo Fiesta, Ayllu Laymi, 23 de octubre de 2008.
- E. V: Evangelina Villca, Ayllu Laymi, 24 de octubre de 2008.
- F. A: Florencio Ambrosio, Ayllu Aymaya, 25 de octubre.
- F. A: Floriano Acero, Ayllu Jukumani, 27 de octubre de 2008.
- T. B: Teodocia Bernabé, Jukumani, 27 de octubre de 2008.
- W. U: Padre William Ugarte, Párroco de Uncía, 30 de octubre de 2008.
- V. Ch: Virgilio Cheko, Jukumani. 31 de octubre de 2008.

- M. C: Maria Caricari, Ayllu Laymi, 31 de octubre de 2008.
- J. C.: Ayllu Laymi.
- S. T: Severina Toribio, Ayllu Kharacha, 3 de noviembre de 2008.
- E. C: Eulogia Cutiri, Ayllu Jukumani, 4 de noviembre de 2008.
- E. Y: Emigia Yucra, Ayllu Jukumani, 4 de diciembre de 2008.
- M. B: Marcelino Bernabé, Ayllu Jukumani, 4 de diciembre de 2008.
- M. V: Martha Villca Condori, Ayllu Laymi, 5 de noviembre de 2008.
- A. Ch: Ayllu Aymaya, 5 de noviembre de 2008.
- P. Ch: Ayllu aymaya, 6 de noviembre.
- C. G: Catalina Gutiérrez Toledo, Ayllu Aymaya, 8 de noviembre de 2008.
- S. Y: Sabina Yucra R. Ayllu Laymi, 8 de noviembre de 2008.
- R. R: Rosenda Rojas, ex mama t'alla mayor FAOI-NP, 14 de noviembre de 2008.
- N. M: Nelson Mendoza, subalcalde del Ayllu Kharacha, 23 de noviembre.
- I. Q: Isidro Quispe, segundo mayor del Ayllu Aymaya, 24 de noviembre de 2008.
- Taller, 30 de noviembre de 2008: asistieron 46 personas.
- E. C: Eloy Caricari, corregidor Ayllu Laymi, 4 de diciembre de 2008.
- E. Ch: Elias Choque, alcalde de Challapata, 5 de diciembre de 2008.
- Y. M: Yamina Mamani, Qaqachaka, 5 de diciembre de 2008.
- A. C: Alberto Caqui, Qaqachaka, 5 de diciembre de 2008.
- M. A: Marcelino Ayca, Qaqachaka, 5 de diciembre de 2008.

- C. M: Ayllu Jukumani.
- Z. G: Zacarías Guarayo Mendoza, segundo mayor, Ayllu Laymi, 8 de diciembre de 2008.
- Z. Y: Zenón Yucra, Ayllu Laymi, ex alcalde del Municipio Uncía, 20 de diciembre de 2008.
- D. M: Damiana Mendoza, Ayllu Laymi, 20 de diciembre de 2008.
- J. A: Ayllu Laymi.
- R. C: Ayllu Aymaya.

Autores

Wilfredo Camacho Rojas

Es comunario del Ayllu Laymi del Norte de Potosí. Licenciado en Sociología, titulado en la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) y docente en la misma carrera. Se desempeñó como investigador social sobre relaciones socioculturales, derechos indígenas y desarrollo, y fue galardonado por el premio "Gonzalo Barrón": Concurso de ensayos de la Federación Universitaria Docente, UMSS.

Juana Escobar Otazo

Nacida en Aquerana (Arque), Cochabamba. Actualmente finaliza estudios en la carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Simón (UMSS). Es capacitadora e investigadora social sobre temas de género y derechos indígenas, con migrantes de Arque en la zona sur de Cochabamba.